فلسفة

خذ الكتاب مصوراً

د. الزواوي بغوره

مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو



دار الطليعة - بيروت

مدخل إلى
فلسفة ميشيل فوكو

ص. ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٢٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٣١٤٦٥٩/ ٠١
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩١٦
E.mail: daraltalia55@yahoo.com

الطبعة الأولى
أيلول (سبتمبر) ٢٠١٣



د. الزواوي بغوره

مدخل إلى
فلسفة ميشيل فوكو

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

الإهداء

إلى الصديقين العزيزين:

أ.د. عبد المالك التميمي،

و د. عبد الله الجسمي

مقدمة

عندما شرعتُ في دراسة فلسفة ميشيل فوكو في تسعينيات القرن المنصرم، كان القارئ العربي قد تعرف على بعض الترجمات لأعمال هذا الفيلسوف والدراسات عنه، وكانت بعض مقولاته قد عرفت طريقها إلى الفكر العربي المعاصر، وذلك بواسطة مجموعة من المترجمين والمثقفين والكتّاب عموماً، وبخاصة أهل المشاريع الفكرية.

ولقد تبيَّن لي بعد النظر، أن ما كان متداولاً من مقولات وأفكار هذه الفلسفة، يحتاج إلى البحث المعمق والدقيق. من هنا عكفت على قراءة وإعادة قراءة هذه الفلسفة، بحيث أنجزت عنها مجموعة من الدراسات والترجمات.

ومما لا شك فيه أن القارئ الذي اطلع على بعض ما كتبته بصدد هذه الفلسفة، يحقّ له أن يطرح هذا السؤال: تُرى، ما جديدُ هذا الكتاب؟

إذا كانت الدراسات السابقة التي خصّصتها لميشيل فوكو قد اهتمت بقضية محددة، كقضية الخطاب في كتاب: **الخطاب، بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشيل فوكو**[1]، أو علاقة بعض المفكرين العرب بفوكو في كتاب: **ميشيل فوكو في الفكر العربي**[2]، أو موقف ميشيل فوكو من التنوير وما بعد الحداثة، في كتاب: **ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الانطولوجيا التاريخية**[3]، فإنني في هذا الكتاب أقدّم قراءة شاملة ونقدية لهذه الفلسفة.

تتمثل عناصر هذه القراءة في دراسة القضايا أو المشكلات من خلال المتن أو النص، والسياق النظري والتاريخي، ومن ثم القيام بعمليتي التعيين والنقد، وذلك لارتباط النقد بالتعيين، فلا نقد من غير تعيين وتحديد للحدود المعرفية والتاريخية والسياسية. وبالتالي، فإن هدف هذه القراءة النقدية ليس الرفض أو الدحض، وليس القلب أو التكذيب، أي ما يسمى بالنقد الجذري، وإنما تعيين الحدود التي تمكّن من تحقيق التجاوز وهو ما يُعرف بالنقد البنّاء.

---

(١) **الخطاب، بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشيل فوكو**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ـ لبنان، طبعة جديدة، ٢٠١٣.

(٢) **ميشيل فوكو في الفكر العربي**، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠١.

(٣) **ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الانطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية**، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٩.

يتألف هذا الكتاب من عشرة أبحاث/ فصول موّزعة على ثلاثة أقسام أساسية، بحيث ناقشتُ في **القسم الأول** المنطلقات المنهجية لقراءة فلسفة ميشيل فوكو والتي تتمثل في تصنيف هذه الفلسفة ضمن الفلسفة النقدية الحديثة والمعاصرة في الفصل الأول، ومنزلة منهج التأويل التاريخي في الفصل الثاني، وبيَّنتُ في الفصل الثالث مفهوم النقد بما هو تعيين للحد ورفض للهيمنة، وذلك مقارنة بالنقد الكانطي والنظرية النقدية أو مدرسة فرانكفورت.

وخصصتُ **القسم الثاني** للسياسة، حيث ناقشت علاقة السلطة بالقانون في الفصل الرابع، وفحصت في الفصول الخامس والسادس والسابع، علاقة العلم بالسياسة، والسياسة الحيوية أو السلطة الحيوية مقارنة بالسلطة الانضباطية، وعلاقتها بكبرى النظريات السياسية المعاصرة، وبخاصة الليبرالية والماركسية، وخصوصية تحليلها لمسألتي الشمولية والعنصرية.

وإذا كنتُ قد خصصتُ للسياسة بما هي قيمة ضمن التقسيم الكلاسيكي لمجالات الفلسفة، قسماً كاملاً، فإن السبب في ذلك يعود إلى أهمية هذه القيمة في فلسفة ميشيل فوكو مقارنة ببقية القيم الفلسفية التي بحثتها في **القسم الثالث**، وبخاصة الدين، والأخلاق، والجمال، بحيث بيّنتُ في الفصل الثامن أن الدين بما هو خطاب خاضعٌ لآليات السلطة والمعرفة، وللرهانات الإستراتيجية. وذهبتُ في الفصل الثامن الخاص بالأخلاق إلى موقف مؤداه: إنه على الرغم من أن فلسفة ميشيل فوكو لم تقدم بدائل نظرية، واكتفت بالتحليل والتشخيص النقدي، إلا أن ما نشره هذا الفيلسوف في بداية الثمانينيات من القرن العشرين يشي بانتصاره إلى ما اصطلحت عليه بالموقف الأخلاقي في حدوده الدنيا. وفي الفصل العاشر قدمت تحليلاً نموذجياً للقيمة الجمالية، وذلك ضمن السياق العام لمسألة جماليات الوجود.

من هنا أستطيع القول إن هذه الأبحاث/ الفصول على الرغم من طابعها الظرفي، إلا أنها تصدر عن منظور واحد بحيث قدمت فلسفة ميشيل فوكو في كلّيتها أو شموليتها، مع مقارنتها بغيرها من الفلسفات الأخرى، وذلك بحسب الموضوع والسياق العام، وحاولتُ في الوقت نفسه أن أبيِّن حدودها وإمكانياتها المعرفية، وقدراتها التحليلية، الأمر الذي دفعني إلى تسمية هذه الأبحاث/ الفصول الجديدة بـ**المدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو**.

على أن ما تجدر الإشارة إليه هو أن هذه الأبحاث/ الفصول المؤلّفة لهذا الكتاب قد أنجزتها في العشرية الأولى من الألفية الثالثة، ونشرتها في عدد من المجلات العربية العلمية المحكمة. وإذا كان التحكيم، كما هو معلوم، يختلف نسبياً من مجلة إلى مجلة، فإنني أستطيع القول إن الاختلاف الأساسي في تقييم هذه البحوث قد انحصر في المسائل المنهجية والشكلية التي استفدتُ من بعضها، أما الأطروحات والأفكار

والقضايا فإن المحكّمين لم يتناولوها إلا نادراً. لذا حاولتُ إعادة صياغة هذه البحوث بما يتلاءم والمنهجية العامة التي ارتأيتها لهذا الكتاب، وثبتتُ في الهامش المعلومات الخاصة بالبحث المنشور لمن أراد الاطلاع عليه في صورته الأولى.

وبهذه المناسبة، فإنه من المفيد الإشارة إلى أن مسألة تحكيم الأبحاث في العالم العربي، وبخاصة ما اتصل بالعلوم الإنسانية عموماً، والفلسفة على وجه التحديد، ما يزال يغلب عليه الطابع الذاتي، وتغليب الشكل على المحتوى، وتجنُّب طرح القضايا الخلافية والجدلية. وهذا يعني أن بعض مؤسساتنا الثقافية والعلمية تحكمها عقلية أحادية تتستر خلف العلم، وشروط البحث العلمي وقيمة الموضوعية.

وفي تقديري، فإن هذه العقلية هي واحدة من بين الأسباب العديدة التي أدت إلى انتشار النمطية والشكلية في البحث العلمي في العالم العربي، مما أفقده روحه النقدية والتجديدية. ولا أجانب الصواب إذا قلتُ إن حالة تحكيم الأبحاث العلمية تعكس، في الواقع، حالة النقد في الثقافة العربية الذي لم يعد يهتم بإنتاج المعرفة، ولا بالبحث في الحقيقة، وإنما يحتكم في الغالب إلى منطق الرفض أو القبول، الهجاء أو المدح.

لا يشكّل هذا القول حول تحكيم الأبحاث مقدمة لتسويغ ما سيطلع عليه القارئ في هذا الكتاب، وإنما هو دعوة إلى ضرورة تجاوز كل الأشكال النمطية، والشكلية، والأحادية، والانخراط في القراءة النقدية، والمناقشة العلمية، والحوار البنَّاء، وبخاصة أن الهدف من هذه البحوث ليس تقديم فلسفة جاهزة لها حقائقها الثابتة، وإنما تقديم قراءة نقدية مفتوحة علَّها تسعفنا في فحص مشكلاتنا الفكرية والحضارية.

الكويت، يوم الخميس ١٨/ ٠٤/ ٢٠١٣

الزواوي بغوره

القسم الأول

القراءة

ـ الفصل الأول: التصنيف

ـ الفصل الثاني: التأويل

ـ الفصل الثالث: النقد

الفصل الأول

التصنيف(*)

لم يهتم الباحثون في فلسفة الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو بعلاقته بمؤسس الفلسفة النقدية، الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)[1]، قدر اهتمامهم بعلاقته بالبنيوية وما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، وماركس، ونيتشه، مع أن علاقته بكانط كانت متزامنة مع ظهور أول عمل فلسفي له وهو: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** (١٩٦١)، الذي كان متبوعاً بدراسة لكتاب كانط: **الانثربولوجيا من منظور برغماتي**، واستمر اهتمامه بكانط يظهر في مختلف أعماله ومراحله الفلسفية. وعليه، يُطرح هذا السؤال البديهي والمباشر نفسه: ألا تعكس هذه الاستمرارية في القراءة والتوظيف لفلسفة كانط، الوجه الآخر لميشيل فوكو مقارنة بوجهه البنيوي والنيتشوي وغيرها من الوجوه؟ إن غاية هذا البحث هو أن يكشف عن هذا الوجه عبر متنه الفلسفي، سواء من حيث الإحالة والدراسة أو التوظيف والانتماء والأفق الفلسفي.

أولاً ـ المتن الفلسفي

يظهر الوجه الكانطي لفوكو أول ما يظهر في بحثه الأكاديمي المكمِّل لرسالة الدكتوراه، والمعروف في التقليد الجامعي الفرنسي في ذلك الوقت بـ "الرسالة المتمِّمة أو الرسالة الصغرى"، والتي كانت حول كتاب كانط : **الانثربولوجيا من منظور**

(*) «مكانة الانطولوجيا التاريخية من الفلسفة الكانطية»، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الكويت، العدد ٩٣، السنة ٢٤، شتاء ٢٠٠٦، ص ص ١٢٩ ـ ١٥٩.

(١) يعرف كانط حضوراً قوياً في الفلسفة الفرنسية المعاصرة، يدل على ذلك جملة من الدراسات المنجزة في الموضوع، ومنها:

- François Azouvi et Dominique Böuret, *De Königsberg à Paris, la réception de Kant en France*, Paris ,Vrin ,1991.

- Alain Renault, *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1999.

برغماتي. صحيح انه لم يظهر من هذه الدراسة إلاّ المقدمة التاريخية التي كتبها فوكو على النص المحقّق والمُتَرْجَم، لكن المطّلع على نص التعليق يعرف أهمية هذا النص الذي بقي هامشياً في مجمل أعمال الفيلسوف الفرنسي بالرغم من أنه، عند نشره للمقدمة التاريخية، بيَّن في نهايتها أن نصه سيناقش العلاقة بين الفكر النقدي والتفكير الانثربولوجي[1]. كما برزت هذه العلاقة مرة ثانية في تعليقه على نص من نصوص كانط ألا وهو: **ما التنوير؟** وهو تعليق غني بالدلالات الفلسفية، أشار إليه الباحثون نظراً لأهميته سواء في سياق القضايا المطروحة للنقاش وعلى رأسها الحداثة وما بعد الحداثة، أو في سياق فلسفة ميشيل فوكو وعلاقتها بكانط، وبخاصة أن تلك القراءة جاءت في أواخر حياة الفيلسوف الفرنسي.

إن هذه الإشارات التاريخية المعروفة، يعزِّزها توظيف فوكو للعديد من المفاهيم الكانطية في أعماله المختلفة، وكذلك علاقته بالكانطية الجديدة عامة، وإرنست كاسيرر Ernst Cassirer (١٨٧٤ ـ ١٩٤٥) على وجه الخصوص، والتي لم يتم الكشف عنها إلا في سياق تعليقه على كتاب: **فلسفة التنوير**، إلا أنها تحيل إلى علاقات عميقة ومهمة، نعتقد أنها تخفي أحد أهم الجوانب المركزية في فلسفة ميشيل فوكو. ومما لا شك فيه أنه ليس من اليسير في شيء معاينة الفلسفة الكانطية في المتن الفلسفي لفوكو، والأسباب في ذلك عديدة، على رأسها توسع وتعقد وتشابك النص الفلسفي لفوكو، وتعدد القراءات التي أجراها الفيلسوف على أعماله، وكذلك ما قدّمه الدارسون من تأويلات مختلفة. لذا، فإن محاولة تتبع النص الفلسفي وما يكشف عنه، أمر دونه الكثير من العقبات، وعليه سنتوقف عند بعض المفاهيم الأساسية في فلسفة فوكو والتي تجد مرتكزها في الفلسفة الكانطية.

قدّم ميشيل فوكو، كما أشرنا، رسالة متممة لأطروحة الدكتوراه، وفق ما يقتضيه التقليد الجامعي الفرنسي في ذلك الوقت، وهو عبارة عن ترجمة وتحقيق وتعليق على نص إيمانويل كانط المعروف بـ: **الانثربولوجيا من منظور برغماتي**. تتكون هذه الرسالة من النص المترجم ومن تعليق في مائة وثلاثين صفحة، تبدأ بمقدمة تاريخية حول نص الانثربولوجيا حيث تظهر في هذه الرسالة عبارة مهمة وذات دلالة وقيمة تاريخية في أعمال الفيلسوف اللاحقة ألا وهي عبارة "أركيولوجيا النص"، في إشارة إلى العلوم الإنسانية.

ومن المعلوم أن هذه الأركيولوجيا ستظهر في عناوين كتبه الفرعية بدءاً من كتابه: **المرض العقلي والشخصية** (١٩٥٤)، حيث كان عنوانه الفرعي: "أركيولوجيا عفوية للّيبيدو"، وفي: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** (١٩٦١)، حيث وصف الكتاب بأنه بحث في "أركيولوجيا الصمت"، وحمل: **مولد العيادة** (١٩٦٣)، في

(١) Michel Foucault, *Dits et écrits*, Paris, (1954 - 1988), vol.1, Gallimard, 1994, p. 293.

طبعته الأولى، عنواناً فرعياً هو: "أركيولوجيا النظرة الطبية"، وذيَّل كتاب: **الكلمات والأشياء** (١٩٦٦)، بعنوان فرعي هو: "أركيولوجيا العلوم الإنسانية".. وقبله، وكما أفصح لمحاوريه دريفوس ورابينوف، كان العنوان الفرعي المقترح هو: "أركيولوجيا البنيوية"، وقدم تأسيساً منهجياً ونظرياً لهذا المفهوم المركزي في كتابه: **أركيولوجيا المعرفة** (١٩٦٩)، الذي يُعبّر عند بعض الدارسين عن مرحلة أولى من المراحل الفلسفية للفيلسوف التي تنعت وتوصف بـ"المرحلة الأركيولوجية"[١].

وصف فوكو عبارة "أركيولوجيا النصّ" بأنها: «تسمح بظهور "الإنسان النقدي" homo criticus الذي تكون بنيته مختلفة للغاية بالنسبة للإنسان الذي سبقه»[٢]. كما تسمح بتعيين دلالة الأنثربولوجيا. وعند قراءتنا لنص الرسالة نجده يحاول أن يبيِّن العلاقات المتشابكة التي تجمع نص الانثربولوجيا بمختلف نصوص كانط، وبخاصة نص الثلاثية النقدية: **نقد العقل الخالص**، و: **نقد العقل العملي**، و: **نقد ملكة الحكم**، والإجابة على سؤال: ما الإنسان؟ حيث قدم بعض التحديدات الكانطية للإنسان، ومنها أن الإنسان هو الذي يُعطي الوحدة للعالم والله، وذلك عندما يمارس سيادته كذات مفكرة، وأن فعل الوحدة ناتج عن عملية تركيب أو توليف للفكر ذاته.

لم يتم الجواب على سؤال: ما الإنسان؟ بنوع من "الاستقلالية الأصلية"، وإنما نظر إليه باعتباره "ساكن في العالم". وبالتالي، وكما قال، فإن كل تفكير في الإنسان يدفع إلى التفكير في العالم. والعالم معطى دائماً في تجربة وجود واقعي، حيث ميز بين الكون univers وبين العالم monde الذي يمكن أن يكون معطى بأكثر من صورة. فالكون هو وحدة الممكن، في حين أن العالم هو نظام من العلاقات القائمة أو الواقعية، ويظهر بميزات ثلاث هي: المصدر، والمجال، والحدّ.

وإذا كان كانط قد قدم إجابة على أسئلة: ماذا يمكنني أن اعرف؟ وماذا يمكنني أن آمل فيه؟ وماذا يجب علي أن أقوم به؟ فإنه لم يجب على سؤال: ما الإنسان؟ وبخاصة في كتاب الانثربولوجيا، لأن: «الانثربولوجيا لا تقول شيئاً آخر غير الذي قيل في النقد»[٣]. إنها تحيل إلى تلك الثلاثية المميزة للعالم ألا وهي: المصدر، والمجال، والحدّ، وهي المستويات نفسها التي تم تحليلها في النقد، أي العالم كمصدر للمعرفة، والعالم كمجال للتجارب الممكنة، والعالم كحدّ للتجربة الممكنة. وعليه، فإن هذه الثلاثية تغطي المفاهيم الثلاثة الكبرى للثلاثية النقدية ألا وهي:

---

(١) انظر على سبيل المثال: دريفوس ورابينوف، **ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية**، ترجمة جورج ابي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت ـ لبنان، (د ـ ت).

(٢) Michel Foucault, *Introduction à l'anthropologie de Kant*, (thèse complémentaire pour le doctorat es lettres) Paris, Bibliothèque de la Sorbonne, 1961, p. 65.

(٣) *Ibid.*, p. 76.

الحساسية، والامتداد، والعقل، وبالتالي تطرح الأسئلة الثلاثة الكبرى التي تنشط المجال الفلسفي.

إن كانط بطرحه لسؤال: ما الإنسان؟ أو ما يُعرف بالسؤال الرابع، إنما يعبِّر عن الانتقال من التفكير النقدي إلى الفلسفة المتعالية، وبالتالي فإنه ليس هناك مضمون مستقل لنص الانثربولوجيا، لأنه يعيد طرح الأسئلة الثلاثة الكبرى، عدا عن «أن سؤال: ما الإنسان؟ له معنى ووظيفة في حمل تقسيمات النقد إلى مستوى الانسجام الأساسي؛ الانسجام الذي هو بمثابة بنية تظهر أو تعرض كل ما هو جذري في كل ملكة ممكنة، في تلك الملكة التي تحررت من فلسفة متعالية»(١)، بمعنى أن الانثربولوجيا تعبير عن الفلسفة المتعالية.

تتميز الانثربولوجيا بوضع مفارق في فلسفة كانط، فهي هامشية وحاسمة في الوقت نفسه. إنها كما قال كانط: "نسقية" و"شعبية". وفي تقدير فوكو، فإن الوقوف عند هذين الوصفين يمكّننا من معرفة هدف كانط. ففي تكرارها للنقد على المستوى الشعبي تستكمل ضمنياً وخفيةً الفكر الكانطي نحو تفكيره التأسيسي؛ وهي نسقية بمعنى أنها تقدم معرفة متناسقة عن الإنسان، وإن لم تكن معرفة كاملة. إنها معرفة منسجمة وكلية. وإن مبدأ هذه الكلية ليس الإنسان ذاته بما أن الإنسان تربطه علاقة بالعالم، ولكن ما يجعلها نسقية هو تكرارها، وإعادتها للثلاثية النقدية. وهي شعبية لأنها تدور حول الإنسان والعالم، وتحاول أن تصوغ ذلك في لغة وثقافة ألمانية. إنها تتضمن أمثلة ولغة متداولة؛ إنها عن الإنسان الذي يمكن أن يتعرف عليها أو يفهمها. ويشير فوكو في هذا السياق إلى أن نص الانثربولوجيا، متجذر في اللغة الألمانية وتعبيراتها المختلفة، ويدلِّل على ذلك بأمثلة عديدة.

وفي نهاية الرسالة يعود ميشيل فوكو إلى ذلك الوعد الذي قطعه كانط على نفسه في بداية نصّ الانثربولوجيا وتخلى عنه وهو أن يدرس الإنسان بوصفه مواطناً في العالم، مبيناً أن تركيز كانط على اللغة وعلى الجانب الشعبي يدل على أن الفيلسوف يرى أن العالمي يولد في وسط التجربة وفي الحركة الزمنية والتبادلية. إن هذه الإشارة إلى التجربة الثقافية سيكون لها أثر كبير على فلسفة فوكو التي حللت جملة من التجارب الثقافية الغربية. وبذلك تكون الانثربولوجيا تعيد وتكرر النقد على المستوى التجريبي، كما تكرر النظري والعملي على السواء،وتعيد تركيب الله والعالم والإنسان والمصدر والمجال والحدّ، وهي المفاهيم التي تبيِّن مضمون الانثربولوجيا وتقدم المعاني المتعالية للأسئلة حول الله بوصفه مصدراً وجودياً، وحول العالم بوصفه مجالاً للموجودات، وحول الإنسان بوصفه تركيباً في شكل التناهي.

يؤكد ميشيل فوكو على ضرورة النظر في ثلاثة مفاهيم أساسية وهي: الما قبل،

---

(١) *Ibid.*, p. 81.

والأصلي، والتناهي. ومن المعلوم أن هذه المفاهيم قد شكلت أحد فصول كتابه: **الكلمات والأشياء** (١٩٦٦)، حيث رأى أنه في مثل هذا التفكير الذي يطرح نهاية الفلسفة، تكمن إمكانية التفلسف، محيلاً في ما يشبه المفارقة إلى الفيلسوف المفضل عنده، ألا وهو فردريك نيتشه.

طرح نص الانثربولوجيا على الفلسفة السؤال التالي: هل بالإمكان إقامة معرفة تجريبية حول التناهي؟ إذا كان ديكارت قد تحدث عن هذه المعرفة عبر الانطولوجيا المطلقة، والفلسفة التجريبية نظرت إلى التناهي كحدٍّ قائم للمعرفة، فإن كانط حاول تقديم فكرة جديدة هنا وهي: هل يمكن أن تكون هناك على مستوى الإنسان معرفة بالتناهي؟ اقترح ميشيل فوكو العودة إلى فلسفة نيتشه بوصفها نهاية لتكاثر الاستفهام أو السؤال عن الإنسان، وذلك وفق تحليله الذي طوره في **الكلمات والأشياء**، وأثار نقاشاً بل وسجالاً واسعاً، وهو المعروف بـ"موت الإنسان"!

و يظهر أكثر ما يظهر اهتمام فوكو بكانط وبمنزلته في تاريخ الفلسفة الحديثة، في كتابه المشهور: **الكلمات والأشياء**، حيث حلّله ضمن إبستمية التمثيل أو التصوير، وفي إبستمية العصر الكلاسيكي، وكذلك في إبستمية الإنسان أو العصر الحديث. ففي العصر الكلاسيكي حيث ساد التمثيل ظهر كانط مقروناً بالأيديولوجيا، ولا سيما في العنوان الفرعي الرابع: "الأيديولوجيا والنقد"، والمقصود بذلك أيديولوجيا دستوت دو تارسي ونقدية كانط التي قامت بفصل «ما كرسته الأفكار العلمية في وحدة مآلها الانفصام الوشيك (...) وكذلك في علاقة التمثيليات بعضها ببعض»[١].

تتشكل إبستمية التمثيل من التاريخ الطبيعي، والنحو العام، وتحليل الثروات، ولا يتم تجاوزها أو بالأصح القطع معها إلا بالنقد الذي أدخله كانط، حيث قال فوكو عبارته الحاسمة: «دشن النقد الكانطي عتبة حداثتنا، فهو لا ينظر إلى التمثيل كعملية تنطلق من عناصر بسيطة في اتجاه تركيبات ممكنة، بل يبحث في شروط إمكانه وحدوده. وبذلك دشَّن وللمرة الأولى، حدثاً عاشته الثقافة الأوروبية خلال القرن الثامن عشر ألا وهو انسحاب المعرفة والتفكير خارج فضاء التمثيل، وتعرّض عندئذ هذا الفضاء في أصله ومنشئه وغاياته للنقد»[٢].

لقد كان من نتائج هذا الخروج عن إبستمية التصوير أو التمثيل، ظهور الميتافيزيقا حيث أكدت الفلسفة النقدية على البُعد الميتافيزيقي الذي حاولت فلسفة القرن الثامن عشر إخفاءه واختزاله عن طريق التركيز على تحليل التمثيل. وبالتالي، فتحت الكانطية الباب على مصراعيه لفلسفات انتشرت في القرن التاسع عشر، كفلسفات الحياة وفلسفة الإرادة. كما نجمت عنه كذلك «الوضعية الجديدة لعلوم الحياة واللغة والاقتصاد وتوقها

---

(١) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 107.

(٢) *Ibid.*, p. 107.

إلى العلمية الذي وافق ميلاد فلسفة ترنسندنتالية»[١]. وهذا ما يسمح لنا بفهم ظهور المذاهب الميتافيزيقية والنزعة الوضعية على حد السواء.

كما أدى هذا النقد إلى ظهور التجريبيات الجديدة في القرن التاسع عشر، وبخاصة تجريبيات الإنسان وهي: فقه اللغة، الاقتصاد السياسي، والبيولوجيا. وستعرف علاقة المعرفة بالفلسفة منذ النقد الكانطي تغيراً: «ففي عصر ديكارت أو ليبنتز كانت الشفافية المتبادلة بين المعرفة والفلسفة شفافية كاملة إلى حد أن النظر إلى المعرفة ككل شامل انطلاقاً من فكرة فلسفية بعينها لم يكن يتطلب نمطاً من التفكير الخاص. لكن المشكل، وابتداءً من كانط، سيتغير من أساسه، فلم يعد بإمكان المعرفة أن تقوم على أرض موحدة، يوحِّدها علم رياضي للنظام العام، وذلك لأن المشكلة التي ستطرح هي مشكلة العلاقة بين الحقل التمثيلي والحقل الترنسندنتالي. وفي هذا المستوى تصبح سائر المضامين الاختبارية في المعرفة موضع تساؤل، وتعلق صلاحيتها»[٢]. وبالتالي، ستُطرح مشكلة العلاقة بين الميدان الاختباري والأساس الترنسندنتالي للمعرفة، ويُعتبر النظام التمثيلي منذ تلك اللحظة لاغياً وغير صالح «لفهم تلك المنطقة التي هي أساس كل تجربة، بما في ذلك تجربة صور التفكير الخالصة. وفي كلتا الحالتين، وسواء كان هذا أو ذاك، فإن التفكير الفلسفي في الكلية، يظل مختلفاً من حيث المستوى عن حقل المعرفة الواقعية، متخذاً إما شكل تفكير خالص قادر على أن يؤسس أو شكل استعادة قادرة على أن تكشف»[٣].

على أن فوكو سيعود من جديد إلى تحليل فلسفة كانط في الفصل التاسع وفي المحور الرابع المعنون بـ "التجريبي والمتعالي"، مميِّزاً في فلسفته بين جانبها العلمي الابستمولوجي وجانبها السياسي النقدي، ومبيِّناً في الوقت نفسه أهمية الثلاثية النقدية في تاريخ الفكر الأوروبي المعاصر. ففي سياق حديثه عن التناهي وظهور الإنسان كموضوع للعلوم الإنسانية، يقول فوكو: «يمثل الإنسان، في سياق تحليلية التناهي، كائناً غريباً في ازدواجيته التجريبية ـ المتعالية، حيث إننا نتعرف فيه على ما يجعل كل معرفة ممكنة»[٤]. ولعلّ أهم ما يشير إليه فوكو في هذا السياق هو ربطه لهذه الثنائية القائمة بين التجريبي والمتعالي وظهور الحداثة، أو كما قال: «إن عتبة حداثتنا لا تقع في اللحظة التي تمت فيها محاولة دراسة الإنسان بمنهجيات موضوعية، بل يوم نشأ الازدواج التجريبي ـ المتعالي، الذي سُمي إنساناً»[٥]. كما يعود إلى سؤال كانط: ما الإنسان؟ في المحور الثامن الموسوم بـ "السبات الانثربولوجي"، ليؤكد أن هذا السؤال قد حمل دائماً تلك الثنائية القائمة بين المتعالي والتجريبي، رغم محاولة كانط

---

(١) *Ibid.*, p. 210.

(٢) *Ibid.*, p. 212.

(٣) *Ibid.*, p. 212.

(٤) *Ibid.*, p. 264.

(٥) *Ibid.*, p. 264.

الفصل بينهما. يقول فوكو: «يَعْبُر هذا السؤال، كما ورد سالفاً، كل الفكر منذ أوائل القرن التاسع عشر. والسبب في ذلك هو أنه يخلط سراً وسلفاً التجريبي بالمتعالي مع أنه سبق لكانط أن ميَّز بينهما»(١). على أن ما هو جدير بالملاحظة هو إقراره بأن ما استحدثه كانط في موضوع التناهي، يُشكّل الحيِّز المباشر للتفكير الفلسفي المعاصر.

إن حضور كانط والمفاهيم الكانطية في المتن الفلسفي لفوكو، لا نقرأه في كتبه وحسب، ولكن في العديد من مقالاته وبحوثه التي خصّصها لبعض الكتاب الأثيرين عنده أو لبعض القضايا التي اهتم بها، ومن هذه المقالات تلك المقالة التي خصها للكاتب جورج بتاي Georges Bataille والموسومة بـ "مقدمة إلى الاختراق"، والذي يتمتع بأهمية خاصة في فلسفة فوكو.

يقرّ فوكو في تلك المقالة بأن كانط كان أول فيلسوف أجرى تمييزاً بين العظمة الإيجابية والعظمة السلبية، وأنه فتح الطريق للفكر النقدي، وذلك تعليقاً على نص كانط: "محاولة من اجل إدخال مفهوم العظمة في الفلسفة"(٢). وفي الفصل المتعلق بتفسير العظمة السلبية على وجه العموم، تحدث كانط عن تناهي الكائن، وعن مسألة الحدّ. إن كانط هو الذي افتتح النقاش الفلسفي حول الكائن والتناهي، وذلك لأن فوكو في سؤاله إلى بتاي: من أين جاءت هذه الفكرة؟ نجده لا يتوقف عند نيتشه بل فضَّل العودة إلى كانط حيث قال: «نستطيع القول من دون شك بأنها، أي مسألة الكائن والتناهي، جاءتنا من الافتتاحية الممارسة من قبل كانط في الفلسفة الغربية، وذلك عندما أقام، في ظل نمط ما يزال غامضاً، العلاقة بين الميتافيزيقي والتفكير في حدود عقلنا»(٣). وتعتبر هذه الفكرة مقدمة لما قاله في كتابه: **الكلمات والأشياء**، كما بيَّنا ذلك سابقاً.

وفي تقدير ميشيل فوكو، فإن هذه الافتتاحية قد أحدثها كانط في سؤاله الانثربولوجي الذي أحال إليه السؤال النقدي في مجمله. ولكي نستيقظ من السبات الانثربولوجي، يجب أن تكون هناك وجوه فلسفية أخرى مثل نيتشه، لتحدّثنا عن التراجيدي و"موت اللّه"، وعن نهاية الإنسان ومجيء "الإنسان الأعلى" Superman.

لا يقوم فوكو بإحالة بتاي إلى كانط، ولكنه يعاين مسألة الحدّ ابتداء من كانط. ولقد احتلت مسألة الحدّ والحدود وكيف تصنع ثقافة معينة حدودها مكانة مركزية في فلسفة فوكو، وبخاصة كيف تقيم ثقافة معينة حدوداً بين السوي والمرضي، بين العقلي والجنوني، وبين الذات والآخر. وبالتالي، نستطيع القول إن فوكو وظَّف فكرة كانط عن الحدّ على المستوى المعرفي والميتافيزيقي وطبّقها على مستوى التاريخ والثقافة. وبتعبير آخر، لقد حوَّلها من الموضوع المعرفي الابستمولوجي إلى الموضوع النقدي

---

(١) *Ibid.*, p. 280.

(٢) *Ibid.*, p. 238.

(٣) *Ibid.*, p. 239.

السياسي. ولعلّ هذا هو الوجه الذي دفع بأستاذه جورج كانغيلم إلى القيام بالرد على منتقدي **الكلمات والأشياء**، في مقال مهمّ انتهى فيه إلى وصف الكتاب بأنه كانطي المنزع، يتناول القبلي التاريخي للمعرفة الغربية، ويسمح لنا بادراك أهمية الحدّ والتوظيف الجديد الذي أدخله فوكو على هذا المفهوم الكانطي، وبخاصة من جهة ارتباطه بتجارب الاختراق والتجاوز كما هي الحال عند بتاي على سبيل المثال(١).

على أن فوكو المهتم، كما هو معروف، بالإنسان وعلوم الإنسان، يرى أن بداية التفكير في الإنسان بدأت مع كانط. فالتفكير الغربي حتى القرن الثامن عشر، أي إلى زمن كانط، كان الإنسان فيه يحتل المرتبة الثانية مقارنة بفكر أولي يحتل المرتبة الأولى، ألا وهو التفكير في اللاتناهي. وأنه ابتداء من كانط «حدث الانقلاب، أي أنه ليس انطلاقاً من اللاتناهي أو من الحقيقة نطرح مشكلة الإنسان. مع كانط لم يعد اللاتناهي هو المعطى، بل إن كل ما هو معطى لنا هو التناهي، من هنا فإن النقد الكانطي يحمل إمكانية إقامة انثربولوجيا»(٢).

كما أكد فوكو على فكرة التناهي عند كانط في نصّه حول أستاذه والمشرف على رسالته المتممة، ونعني به جان هيبوليت Jean Hyppolite، حيث أكد على أنه مع كانط أصبح الخطاب الفلسفي متمحوراً حول التناهي وليس حول المطلق(٣). وهو ما بيَّنه كذلك في حواره بعنوان: **الجنون والأدب والمجتمع**، وذلك عندما أراد توضيح فكرة: "الاختيار الأصلي"(٤)، حيث بيَّن أن الاختيار الأصلي معناه في الفلسفة اليونانية المبدأ الأساسي للمعرفة الذي أقامه الفلاسفة اليونان؛ وفي العصر الوسيط تأسس مع الفلاسفة، وذلك في ظل الحضور القوي للتجربة الدينية؛ وفي الفلسفة الحديثة مع ديكارت وكانط وهيغل حيث تأسس هذا الاختيار الأصيل الذي جعل من الفلسفة منطلقاً وفي الوقت نفسه في علاقة كاملة مع ثقافة معينة وارتباطٍ بمجال معرفي وبشكل من الفكر. أما في الفلسفة المعاصرة، فلم يعد الاختيار الأصلي ينطلق من الفلسفة، وإنما كان المنطلق ميداناً آخر، بحيث أصبحت الفلسفة تتحدد كما قال دولوز بكل ما هو خارجي. إن هذا المسار التاريخي لفكرة الأصل يُبيِّن أن الفلسفة كانت بمثابة الاختيار الأصلي لكانط، في حين أنها في زماننا تأتى من ميادين أخرى، كالاقتصاد أو الجنس أو اللغة أو الأدب... الخ.

على أن الأهمية الكبرى لكانط في فلسفة فوكو إنما تظهر، في تقديرنا، في رده

---

(١) انظر مقال جورج كانغيلم في:

- Georges Canguilhem, «Mort de l'homme ou épuisement du cogito», In, *Critique*, Nº 242, 1967.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol.1, op. cit., p. 446.

(٣) *Ibid.*, p. 781.

(٤) *Ibid.*, p. 105.

مفهوم الأركيولوجيا إلى كانط، ولقد بيَّن ذلك في سياق رده على نقّاد كتابه: **أركيولوجيا المعرفة**، وذلك في مقالة بعنوان: "فظاعة النقد"، حيث بيَّن أن أصل كلمة الأركيولوجيا التي أحالها السيد ستينر Steiner إلى فرويد، تبيِّن جهل هذا الناقد بكانط، أو كما قال فوكو: «يجهل هذا الناقد أن كانط استعملها من أجل أن يبيِّن أن التاريخ هو الذي يجعل شكلاً من أشكال الفكر أمراً ضرورياً»[١]. والنص الذي يحيل إليه فوكو هو عبارة عن جواب كانط حول مسابقة أكاديمية جرت في برلين في العام ١٧٩١، وكان منطوق السؤال هو: ما أشكال التقدم الحقيقية للميتافيزيقا في ألمانيا منذ زمن ليبنتز وولف؟ أجاب كانط على هذا السؤال بنص ظهر في العام ١٨٠٤، أي في العام التي توفى فيها الفيلسوف، حيث قال كانط ما نصّه: «هل من الممكن إقامة تاريخ فلسفي للفلسفة ليس بالمعنى التاريخي أو التجريبي، ولكن بالمعنى العقلي أو بالمعنى القبلي، لأنه تاريخ يؤسس لأحداث العقل التي لا يستقيها من السرد أو الروايات التاريخية، ولكنه يستمدها من طبيعة العقل الإنساني، وذلك باسم أركيولوجيا فلسفية؟»[٢].

نعرف قدرة فوكو على الإحالات والمقارنات، وبخاصة في مسألة الأركيولوجيا التي ماثلها بالجغرافيا، وقارناها بالجيولوجيا، وأحالها إلى التاريخ بما أن الخطاب ليس إلا وصفاً للأرشيف. ولكن يظهر لي أن الإحالة الأخيرة الخاصة بكانط تملك مسوغاً كافياً أكثر من سابقاتها، وتبيّن مدى جدية فوكو في الرد على منتقديه من جهة، وجانباً من مرجعيته الفلسفية من جهة أخرى.

وما تجدر ملاحظته في هذا السياق هو أن ميشيل فوكو قد حاول إجراء مقارنة مهمّة بين كانط وبين نيتشه، وذلك في بحثه الموسوم بـ "الحقيقة والأشكال القانونية"، حيث أكد فيه على أن كانط هو الفيلسوف الذي بيَّن بشكل صريح أن شروط التجربة وموضوع التجربة متماهية أو هي ذاتها، وأن نيتشه قد بيَّن عكس ذلك عندما كشف أن بين المعرفة وعالم المعرفة هناك اختلافات من قبيل ما هو قائم بين المعرفة والطبيعة الإنسانية. وفي تقديره، فإن نيتشه بهذا التمييز قد ادخل قطيعة مهمّة في الفلسفة الغربية. وبالطبع، فإن هذا الجانب هو الذي طوَّره فوكو باسم "المعرفة ـ السلطة"[٣].

وعموماً، فإن المتن الفلسفي لفوكو يكشف عن معرفة دقيقة بفلسفة كانط واطلاع واسع على أعماله بما فيها رسائله التي يحيل إليها[٤]، والسبب في ذلك هو أن فلسفة

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 2, op. cit., p. 221.

(٢) E. Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf*, trad. L. Guillermt, Paris, Vrin, 1973, pp. 107 - 108.

(٣) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 2, op. cit., p. 546.

(٤) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., p. 106.

كانط شكّلت، بالنسبة لفوكو، لحظة فارقة وفاصلة في تاريخ الفلسفة الغربية. فعلى سبيل المثال، يحدد فوكو دور ووظيفة الفلسفة انطلاقاً من كانط، فيقول: «كان دور الفلسفة منذ كانط أن تمنع العقل من تجاوز حدود ما هو معطى في التجربة. ولكن منذ تلك المرحلة أيضاً، أي مع تطور الدول الحديثة والتنظيم السياسي للمجتمع، أصبح دور الفلسفة أيضاً هو مراقبة تجاوزات السلطة والعقلانية السياسية وهو ما يعطيها الأمل في حياة واعدة جداً»[1].

وفي تحليله للسلطة، يشير فوكو إلى ما يسميه بمحدودية التصور الغربي للسلطة، ولماذا نتصور السلطة في صورتَيْ القانون والمنع؟ ولماذا نجد هذه الأفضلية المعطاة للسلطة؟ إن ذلك، في تقديره، يعود إلى التأثير الذي مارسه كانط، وإلى فكرته عن أن المحدد النهائي هو القانون الأخلاقي، وإلى فكرة الواجب وما تفرضه من شروط، وإلى أن الأخلاق هي المنظِّم للسلوك الإنساني. ولكنه يقرّ بأن هذا التفسير يبقى محدوداً، لأن المطلوب هو معرفة ما إذا كان لكانط هذا التأثير فعلاً؟ وإن كان قوياً إلى هذه الدرجة؟[2]

ومن دون مقدمات، وبطريقة غير منتظرة، يوافق فوكو على تحذير هابرماس القائل بأننا إذا ما نحن أهملنا أعمال كانط وماكس فيبر، فإننا نخاطر بالسقوط في اللاعقلانية. إلا أنه يتحفظ على فكرة أن المشاكل التي نواجهها في زماننا مشاكل مختلفة جداً، لأنه يرى أنه منذ القرن الثامن عشر كانت المسألة الكبرى في الفلسفة والفكر النقدي هي الإجابة أسئلة من قبيل: ما هذا العقل الذي نستعمله؟ وما آثاره التاريخية؟ وما حدوده؟ وما مخاطره؟ وكيف يمكن لنا أن نحيا بوصفنا كائنات عاقلة، موجهة إلى ممارسة العقلانية التي تتخللها مخاطر صريحة وضمنية؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان من الخطر الشديد ـ وهنا نجد فوكو يختلف عن نيتشه ويقترب أكثر من كانط ـ القول إن العقل هو العدو الذي يجب إقصاؤه، فإنه من الخطر أيضاً التأكيد على أن كل تساؤل نقدي حول هذه العقلانية يحمل مخاطر تدفعنا او تقحمنا في اللاعقلانية. يقول فوكو في ذلك: «يجب ألا ننسى أن العنصرية قد تأسست على قواعد عقلانية تجد شكلها في الداروينية الاجتماعية التي أصبحت أحد عناصر النازية. وأنه إذا كان للمثقفين مهمة ووظيفة، وإذا كان للفكر النقدي وظيفة، وتحديداً إذا كان للفلسفة من وظيفة داخل الفكر النقدي، فإنها تتمثل في أن نقبل بهذه الضرورة وفي الوقت ذاته بالمخاطر التي تحملها»[3]. يتبيّن من هذا الكلام أن موقفه من العقل شبيه بموقف كانط ومختلف عن موقف نيتشه، وسيكون لهذا الموقف آثار سنحاول رصدها في نهاية هذا البحث.

---

(١) *Ibid.*, p. 135.

(٢) *Ibid.*, p. 184.

(٣) *Ibid.*, p. 279.

ولا يتردد فوكو في ربط أعماله الأخيرة المتعلقة بالذات والأخلاق والجمال بكانط. يقول بهذا الصدد: «لقد تم الحديث كثيراً في عصر التنوير إن كان ثمة فرق بين الذات العارفة والذات الأخلاقية أم ليس هناك من فرق. وتقدم كانط بحل مفاده ضرورة إيجاد ذات كونية، تستطيع بوصفها كونية أن تكون موضوع معرفة، ولكنها تفترض توجهاً أخلاقياً، وبالتحديد نوعاً من العلاقة مع الذات وهو ما اقترحه كانط في **نقد العقل العملي**»[(١)]. لقد استحدث كانط في مسألة المعرفة الخالصة، علاقة الذات الأخلاقية بالذات العارفة. ولقد كان جواب كانط، في ما يرى فوكو، يتمثل في إيجاد ذات كلّية أو كونية sujet universel يمكن أن تكون ذاتاً عارفة وفي الوقت ذاته تتطلب توجهاً أخلاقياً وهو ما طرحه في عمله الشهير: **نقد العقل العملي**. وهنا يشير فوكو حرفياً إلى نص كانط القائل: «يجب أن اعترف بنفسي كذات كلّية، أي أن أكون أنا نفسي في كل فعل من أفعالي ذاتاً كلّية، وذلك عبر خضوعي للقواعد الكلية». ويعلّق عليه بقوله: «بهذه الطريقة يُدخل كانط منهجاً جديداً إضافياً في تقليدنا. وبفضل هذا المنهج، لم تعد الذات معطاة فحسب، بل مكوّنة في علاقة مع الذات كموضوع»[(٢)]. إن هذا النص على قدر كبير من الأهمية، لأنه يمكّننا من فهم الأعمال الأخيرة للفيلسوف الفرنسي.

مثلاً، في بحثه حول: "تقنيات الذات"، عاد إلى القرن الثامن عشر وأشار إلى كانط بقوله: «لقد ظهر سؤال في نهاية القرن الثامن عشر حدّد الإطار العام لما اسميه بـ"تقنيات الذات"، الذي أصبح أحد أركان الفلسفة الحديثة. إن هذا السؤال يقطع كلية مع الأسئلة الفلسفية التقليدية مثل: ما العالم؟ وما الانسان؟ وماذا نعرف عن الحقيقة؟ وكيف تكون المعرفة ممكنة؟ إن السؤال الذي طُرح في نهاية عصر التنوير هو: من نكون في وقتنا الحاضر؟ إن هذا السؤال قد تمت صياغته في نص لكانط»[(٣)]. وهذا النص هو **جواب على سؤال ما التنوير؟** الذي سنعود اليه لاحقاً.

إن هذه الإمكانية التي قدمها كانط، سمحت بالنظر إلى الذات بوصفها شكلاً يتشكل، أي أن الذات ليست معطى نهائياً، ولكنها تجربة تتشكل وتتكون. ولقد بيَّن فوكو في أعماله الأخيرة حول الذات والأخلاق، وبخاصة في كتابيه: **استعمال الملذات، والاهتمام بالذات** (١٩٨٤)، أن الذات عبارة عن شكل و«ليست جوهراً؛ إنها شكل غير ثابت، وقد تكون هناك علاقات بين مختلف أشكال الذات، ولكن ليس هناك حضور للذات الواحدة عبر أشكالها المختلفة. ففي كل حالة تقيم الذات مع نفسها ومع غيرها أشكالاً مختلفة من العلاقات، وهو ما يسمح بالقول بالتشكل

---

(١) *Ibid.*, p. 411.

(٢) *Ibid.*, p. 411.

(٣) *Ibid.*, p. 813.

التاريخي للذات عبر مختلف الممارسات والتجارب، وعبر مختلف علاقات المعرفة والسلطة»[١].

ولقد قدم فوكو في هذا النص تمييزه المعروف لفلسفة كانط بين الانطولوجيا الصورية التي تهتم بالمسائل المعرفية وبموضوع الحقيقة وتحاول الإجابة على الأسئلة الخاصة بإمكانية المعرفة وحدودها، وبين ما يسميه بالنشاط الفلسفي النقدي، الذي يتمحور حول السؤال المتجدد: من نكون نحن في هذه اللحظة والآنية وفي هذا الحاضر؟ يشكل هذا السؤال، في نظره، موضوعاً للفكر الفلسفي المعاصر، ونقرأه بأشكال مختلفة عند نيتشه، وماكس فيبر، وهوسرل، وهيدغر، ومدرسة فرانكفورت. وأن الانطولوجيا التاريخية تندرج ضمن هذا الخط الفلسفي الذي يفكّر في الآنية، وذلك بتقديم أجوبة جزئية ومؤقتة، ومن خلال قراءة تاريخ الفكر أو التحليل التاريخي للعلاقات القائمة ما بين الفكر والممارسة في المجتمع الغربي[٢].

و لقد بيَّن ذلك في تعليقه على نص كانط: **ما التنوير؟** حيث قدم تعليقين على هذا النص، ظهر الأول في درسه (في الكوليج دو فرانس)، وتحديداً في درس ٥ كانون الثاني/ جانفي ١٩٨٣[٣]، ونشرت مجلة *Magazine littéraire*، جزءاً منه في العدد ٢٠٧، أيار/مايو ١٩٨٤. وظهر الثاني في كتاب رابينوف[٤]. كما أشار إلى هذا في أكثر من دراسة، وبخاصة في محاضرته بالجمعية الفلسفية الفرنسية، وكان عنوانها: "ما النقد؟ النقد والتنوير"[٥]، وفي بحثه حول كانغيلم: **الحياة، التجربة والعلم**[٦]، وفي درسه: **يجب الدفاع عن المجتمع**[٧]، كما سنبين ذلك لاحقاً.

وفكرته عن الآن أو الحاضر التي تشكل مضمون تعليقه على نص كانط: **ما التنوير؟** فكرة قديمة نقرؤها في مرحلته البنيوية إن جاز التصنيف، وتعود إلى الستينيات

---

(١) الزواوي بغوره، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ـ مصر، ٢٠٠٠، ص ٣١٢.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., p. 411.

(٣) Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France.1982 - 1983, Paris , Gallimard & Seuil, 2008, pp. 3 - 39.

(٤) Paul Rabinow(ed), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32 - 50. & Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., pp. 562 - 578.

(٥) Michel Foucault, «Qu'est- ce que la critique ? critique et Aufklarung», in, *Bulletin de la société française de philosophie*, 84 année, Nº 2, avril-juin 1990, pp. 36 - 63.

(٦) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., pp. 763 - 776؛ «الحياة، التجربة والعلم»، ترجمة الزواوي بغوره، في: **مدخل جديد إلى فلسفة العلوم**، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة، ٢٠٠٠، ص ص ٣٣٥ ـ ٣٤٥.

(٧) **يجب الدفاع عن المجتمع**، ترجمة الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٣.

من القرن الفائت، وتحديداً إلى عام ١٩٦٧ ، وذلك في حوار بعنوان: "الفلسفة البنيوية تسمح بتشخيص ما هو الآن"[١]، وفيه بيَّن فوكو أن البنيوية نشاط فلسفي، وأن دور الفلسفة هو التشخيص لأن الفيلسوف، في نظره، قد كفّ عن طرح سؤال: ما الوجود؟ وإنما يتمثل دوره في الإجابة على سؤال: ماذا يحدث الآن؟ مميزاً في البنيوية بين المنهج والفلسفة، ومؤكداً على أن هناك «فلسفة بنيوية يمكن تحديدها بوصفها نشاطاً يسمح بتشخيص الحاضر، أو ما هو الآن»[٢]. على أنه قبل أن نناقش هذا الجانب الأساسي في فلسفة فوكو، واقصد بذلك دور الفلسفة، ووظيفتها ومكانتها في الفلسفة الكانطية، فإنه من الأهمية بمكان الإشارة إلى علاقته بالكانطية الجديدة.

ثانياً ـ الكانطية الجديدة

يميز الدارسون في الكانطية الجديدة أو النقدية الجديدة بين مدرستين أساسيتين: مدرسة بادن التي يتزعمها فيندلباند Windelband، وريكرت Rickert، ولاسك Lask، ومدرسة ماربوغ التي يقودها كوهين Cohen، وناتروب Natrop، وكاسيرر Cassirer (١٨٧٤ ـ ١٩٤٥) هذا الأخير الذي يعدّ من الفلاسفة الكانطيين الجدد الأكثر شهرة وتأثيراً، وذلك لتميزه بفلسفة خاصة تُعرف بفلسفة الأشكال الرمزية. بدأ كاسيرر حياته الفلسفية شارحاً لفلسفة كانط، وبخاصة نظريته المعرفية على ضوء المنجزات العلمية الحديثة، ومنها على وجه التحديد النظرية النسبية التي خصّها بدراسة مستقلة، حيث توصل إلى أن النموذج الإرشادي العلمي Paradigm لا يكفي للتعبير عن كل متغيّرات الواقع، وبخاصة ما تعلق بالأشكال الرمزية التي تكشف عنها الثقافة، ومنها على وجه التحديد: اللغة، والدين، والأسطورة، والفن. لماذا؟ لأن هذه الأشكال تمثل فهماً مختلفاً للواقع.

يحتل مفهوم الرمز، بما هو طاقة فكرية يصبح بواسطتها مضمونٌ من الدلالات الفكرية مرتبطاً بعلامات حسية وواقعية متطابقة، مكانة أساسية في تحليل الثقافة. من هنا تحاول فلسفة الأشكال الرمزية الإجابة على سؤال الوحدة النسقية للأشكال الرمزية من خلال تحليل اللغة، والأسطورة، والمعرفة العلمية، وهي المواضيع الثلاثة الكبرى التي تضمنها كتابه الأساسي والتأسيسي في الوقت نفسه، ونعني به: **فلسفة الأشكال الرمزية.**

قدم كاسيرر في هذا الكتاب نظرية في الثقافة أو فلسفة للثقافة لا تقوم على منطق محض أو خالص، لأنها بذلك تقوم بنفي كل طابع خاص للثقافة، وإنما تحاول تأسيس ما سمّاه بقواعد نحو grammaire الثقافة[٣]. فماذا يعني قيام أو تأسيس قواعد نحو

---

(١) *Ibid.*, p. 580.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 1, op. cit., pp. 580 - 584.

(٣) Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, Paris, Editions de Minuit, 1975, p. 311.

للثقافة؟ المقصود بذلك هو أن الثقافة لا تخضع إلى منطق كلي وشامل، ولكن إلى بنية رمزية، وبالتالي فإن مهمة أي فلسفة في الثقافة أو أي نظرية في الثقافة هي أن تكشف عن البنيات الأساسية للأشكال الرمزية في ثقافة معينة، أي تحليل لغتها ودينها وأساطيرها وفنها ومعرفتها العلمية. وبهذا الطرح يكون كاسيرر متقدماً على البنيوية وأعلامها. كما يُفهم من ذلك أن الأشكال الرمزية هي طرق متعددة تؤدي إلى مركز معيّن يكون على فلسفة الثقافة أن تكشف عنه، لأن من مهامها ان تفترض أن عالم الثقافة ليس مجرد وقائع معزولة، وإنما هو نسق منظم. وأن تلك الوقائع الثقافية تظهر في الأشكال الرمزية، وأن هذه الأشكال تملك وحدتها الداخلية.

ولا تتميز هذه الفلسفة، في تقدير كاسيرر، بطابعها الوجودي أو الانطولوجي، وإنما بطابعها النقدي. لماذا؟ لأنها لا تهدف إلى إيجاد الوحدة الجوهرية للإنسان، وذلك لأن الإنسان في فلسفة الأشكال الرمزية ليس جوهراً خالصاً، وإنما هو وحدة تُعرف من خلال وظائفها. وتظهر هذه الوظيفة في تعدد وتنوع الأشكال الرمزية التي يبدعها الإنسان. ولا تحدد هذه الفلسفة النقدية للأشكال الثقافية الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً أو كائناً اجتماعياً، بل بوصفه كائناً رمزياً أي قادراً على إبداع أشكال رمزية. ولم يتميز كاسيرر بفلسفته فقط، وانما كذلك بدراساته المهمّة في تاريخ الفلسفة، وعلى رأسها دراسته حول القرن الثامن عشر أو عصر التنوير وكانت بعنوان: **فلسفة التنوير**[١]، وقد خصّها ميشيل فوكو بتعليق مهمّ نُشر في العام ١٩٦٦[٢]، أي في السنة ذاتها التي نشر فيها كتابه الذائع الصيت: **الكلمات والأشياء**.

في بداية تعليقه أشار ميشيل فوكو إلى مدى جهل الفرنسيين بالفيلسوف إرنست كاسيرر الذي لم يُترجم له إلا هذا الكتاب في ذلك الوقت، مشيداً بالسلسلة الجديدة من الترجمات التي حملت عنوان: "تاريخ بلا حدود"، محاولاً في الوقت نفسه، أن يضع الكتاب في سياقه الزمني، وبخاصة نشره في وقت ظهور النازية، أو كما قال: «عندما دقت النازية أبواب المستشارية الألمانية»[٣]، لأن بعدها سيغادر الفيلسوف ألمانيا إلى جهات مختلفة من أوروبا، مرة إلى السويد حيث كان يقيم فوكو، ومرة أخرى إلى بريطانيا، ومرة أخيرة إلى أمريكا حيث وافته المنية مع نهاية الحرب العالمية الثانية.

يُعدّ كتاب: **فلسفة التنوير**، بمثابة :

«بيان وحركة غير معقولة أو صدفوية تبيّن تلك المهمة التي عهدت بها إلى الجامعة في ألمانيا منذ أن نشأت الجامعات على غرار المعاهد العمومية في

---

(١) Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, traduit de l'allemand et présente par Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1966.

(٢) Michel Foucault, «Une histoire resté muette», in, *Dits et écrits*, vol. 1, op. cit., pp. 545 - 549.

(٣) *Ibid.*, p. 545.

بريطانيا أو المدارس العليا في فرنسا. وهذه المهمة تتمثل في أن الجامعات في ألمانيا تمثل الضمير الأخلاقي للأمة، وأن سنة ١٩٣٣ مثّلت الخسارة التي لا تُعوض، وأن كتاب: **فلسفة التنوير**، لكاسيرر يمثل وجهاً من وجوه المعركة في ذلك الوقت»[١].

أشاد فوكو كثيراً بدور كاسيرر في مجال الفلسفة الانجلوسكسونية وفي علم النفس والانثربولوجيا اللغوية، وهي مجالات اهتم بها فوكو كثيراً سواء في محاولته لتأسيس فلسفة للغة بناء على مفهوم الخطاب أو الدراسات التي كرّسها لعلم النفس وللطب النفسي وعلاقته بالسلطة، أو في محاولته إقامة نوع من الانثربولوجيا الفلسفية حول تجربة الإنسان، أو بالأحرى تجارب الإنسان. وكما هو معلوم، فلقد ظل فوكو يُعتبر في الأوساط الجامعية أستاذاً لعلم النفس إلى غاية نهاية الستينيات من القرن العشرين، كما اهتم بالفلسفة الانجلوسكسونية، وبخاصة مفهومها الوظيفي للغة كما طورته مدرسة أكسفورد أو مدرسة الأفعال اللغوية عند أوستين Austin وسيرل Searle . هذا الأخير الذي كانت بينه وبين فوكو مراسلات حول مسألة الخطاب والمنطوق ومرجعيته وعلاقته بالسلطة.

لقد حاول كاسيرر الإجابة على سؤال كانطي بالدرجة الأولى وهو أنه إذا كان كانط قد تساءل عن إمكانية المعرفة، فإن كاسيرر قد حاول الإجابة على سؤال مؤداه: كيف كانت هذه الكانطية التي ننتمي إليها ممكنة؟ في تقديرنا، لا تختلف أسئلة فوكو كثيراً عن هذا السؤال، وإن كان قد اتخذ شكلاً جديداً وهو كيف كانت أشكال التجارب الثقافية ممكنة؟ أو كيف ظهرت الأشكال الخطابية أو الممارسات الخطابية المختلفة؟ فمسألة الظهور أو التجلي في التاريخ مسألة محددة في منهجية الانطولوجيا التاريخية.

إن هذه الكانطية التي تشبه اللغز منذ أكثر من قرنين، أيقظت في ذاكرتنا، على حدّ قوله، وجهين أو صورتين: صورة العصر اليوناني الذي نطلب منه أن يبيِّن علاقتنا بالكائن، وصورة القرن الثامن عشر الذي نطلب منه إعادة النظر في أشكال وحدود معرفتنا. تظهر الصورة الأولى في شعر هولدرلين ونصوص هيدغر. وتبدأ الصورة الثانية مع ماركس لتصل إلى ليفي ستروس. ولقد كان الموقف صعباً بالنسبة للفيلسوف إرنست كاسيرر، الذي كان عليه أن يختار بين التراجيديا الهلّينية وموسوعية القرن الثامن عشر، إلا أنه اختار جانب التنوير، ودرسه بطريقته التي لم تفقد في نظر فوكو قيمتها، وهو ما عُرف في تاريخ الفلسفة المعاصرة بالنقاش الذي دار بين كاسيرر وهيدغر في مؤتمر دافوس[٢].

---

(١) *Ibid.*, p. 546.

(٢) Christian Delacampagne, *Histoire de la philosophie au xx siècle*, Paris, Seuil, 1995, p. 192.

انتقد ميشيل فوكو بشدة كتابات الفرنسيين حول عصر التنوير، وبخاصة كتاب پول هزار: **أزمة الوعي الأوروبي**، الذي يرد فيه الثقافة إلى مشكلات نفسية وذاتية، وكذلك تحليل الماركسيين الذين يحيلون الأفكار إلى المعطيات المادية والاجتماعية، مشيداً بطريقة كاسيرر التي أطلق عليها صفة "التجريد التأسيسي abstraction fondatrice"[١]، لأنها تقوم بعمليتين مختلفتين هما: عملية محو التأثير الذي تفرضه الشخصيات والسير، ورفض عملية التحديدات الاقتصادية والاجتماعية. وبذلك يكون كاسيرر قد تجاوز الطرح النفسي والاجتماعي الفج الذي تعاني منه الكتابة الفرنسية في تاريخ الأفكار. ومن المعلوم أن فوكو قد خاض صراعاً كبيراً ضد تاريخ الأفكار، وكلّفه خصومات شتى مع الوجوديين، والظواهريين، والماركسيين، وبخاصة بعد صدور كتابه: **الكلمات والأشياء**، لأنه لم يتبع الطريقة النفسية ولا الطريقة الاجتماعية، وإنما سلك سبيل التحليل الخطابي أو تحليل الممارسات الخطابية كما بدأه كاسيرر.

يرى فوكو أن طريقة كاسيرر التي استبعدت الجوانب الذاتية والمعطيات الاقتصادية والاجتماعية، قد مكّنته من حصر مجموعة مترابطة من «الخطابات والأفكار والمفاهيم والكلمات والمنطوقات والتأكيدات التي حاول تحليلها في إطار تشكلها أو تجليها الخاص»[٢]. وأن هذا العالم القائم بذاته من الخطاب والفكر، حاول أن يجد له كاسيرر آلياته الداخلية أو ضروراته الباطنية. لقد قام كاسيرر بعزل الخطابات والأفكار عن كل ما هو فردي أو جماعي من أجل بلوغ ذلك الفضاء المستقل حيث ينكشف أمام ناظره تاريخ بقي إلى ذلك الوقت تاريخاً صامتاً.

لا شك في أن هذه القراءة تحيل إلى تحليلات فوكو التي قدمها في **الكلمات والأشياء**، باسم التجريبيات الثلاث الخاصة بتحليل الثروات، والتاريخ الطبيعي، والنحو العام؛ أو الاقتصاد السياسي، والبيولوجيا وفقه اللغة، على أن فوكو يعيب على كاسيرر إعطاؤه الأولية للتفكير الفلسفي على بقية الأشكال الأخرى من الخطابات والأفكار. ومن المعروف أن لفوكو موقفاً خاصاً في الفلسفة، يتميز بمناهضته للفلسفة بالمعنى التقليدي، وينتصر للرأي القائل بأن الفكر يوجد في كل مكان، وأن الفلسفة ليست إلا نشاطاً فكرياً مهمته تشخيص الحاضر وآلياته.

ولكن هذا الاعتراض أو النقد لا يقلل من قيمة كتاب إرنست كاسيرر، لأنه يمثل، في نظر فوكو، عملاً تاريخياً أصيلاً، حلّل فيه الأشكال الكبرى للتنوير من دون أن يتحدد في شكل من الأشكال كما جرت العادة عليه في بريطانيا أو فرنسا. كما حلّل الجوانب الدينية والإلحادية، والمادية والميتافيزيقية، والأخلاقية والجمالية، والسياسية والعلمية، وبيّن كيف أن هذه الجوانب المختلفة تشكّل كلاً منسجماً. وبذلك يكون

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 1, op. cit., p. 547.

(٢) *Ibid.*, p. 547.

كاسيرر قد أسس لإمكانية قيام تاريخ جديد للفكر، هذا التاريخ الذي يجب، على حدّ قوله، أن ننطلق منه[١].

من هنا رأى فوكو أن مهمته ، وهذه إشارة في غاية الأهمية في تقديرنا، تكمن في «التحرر من هذه الحدود التي تذكّرنا بتاريخ الأفكار، ودفع الفكر نحو المجهول أو نحو "الانونيما" أو الغفل»[٢]. ومعلوم أن هذه الفكرة قد طورها فوكو بطريقة تاريخية ومنهجية خاصة بتحليل الخطاب، وذلك باسم الخروج من عقبة التعليق، والمؤلِّف، والفرع المعرفي، ومختلف العقبات التي تحدّ من حرية الخطاب، كما بيَّن ذلك في كتابه: **نظام الخطاب** (١٩٧١).

وبناء عليه، فإننا نعتقد أن هناك قواسم مشتركة بين فوكو وكاسيرر، تظهر في طريقة التحليل والعلاقة بكانط، وبخاصة في النقاط الآتية:

١ ـ هناك تماثل كبير بين تحليلات كاسيرر وبين التحليلات البنيوية، وهنالك من الدارسين من يعتبر كاسيرر بمثابة مقدمة تاريخية وفلسفية لظهور البنيوية، فكتابه: **الجوهر والوظيفة**، يعدّ كتاباً بنيوياً بل كتاباً تأسيسياً في نظر البعض، ومعلوم أن فوكو قد صُنِّف ضمن التيار البنيوي[٣].

٢ ـ قدم كاسيرر محاضرة حول "البنيوية في اللسانيات"، أمام الحلقة اللسانية في نيويورك بتاريخ ١٠ شباط/فيفري ١٩٤٥ بيَّن فيها تاريخاً للبنيوية مخالفاً لما اعتاد على ترديده مؤرخو ونقّاد البنيوية في فرنسا وفي غيرها من البلدان. ومن معالم هذا التاريخ الجديد أن البنيوية متجذرة في الفلسفة الكانطية، وهي الفكرة التي دافع عنها پول ريكور في سياق سجاله مع البنيوية عموماً، وبنيوية ليڤي ستروس بوجه خاص، حيث وصفها بالكانطية من دون ذات متعالية[٤].

٣ ـ قال كاسير في معرض حديثه عن البنيوية في العام ١٩٤٥، ما نصه: «ما أريد إبرازه في هذا العرض هو أن البنيوية ليست ظاهرة معزولة؛ إنها بالأحرى تعبير عن توجه أو اتجاه عام للفكر، الذي أصبح في السنوات الأخيرة أكثر أهمية في جميع حقول البحث»[٥]. وهذا ما قال به فوكو عندما ميَّز في البنيوية بين جانبها المنهجي الخاص وبين طابعها الفلسفي العام[٦].

٤ ـ هناك تقارب بين فكرة الأركيولوجيا التي تبحث في القبلي التاريخي وتصف

(١) *Ibid.*, p. 549.

(٢) *Ibid.*, p. 548.

(٣) Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporaines*, Paris, Fayard, 1994, p. 97.

(٤) Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, Essai d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 92.

(٥) نقلاً عن: Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporaine*, op. cit., p. 98.

(٦) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 1, op. cit., pp. 580 - 584.

الابستيميات المختلفة، وفكرة كاسيرر في الكلية الثقافية أو روح العصر، رغم التردد والحذر الكبير الذي أبداه فوكو إزاء فكرة الكلية وروح العصر سواء بمعناها المنطقي أو الفلسفي التاريخي.

٥ ـ إن أهم ما يتضح من تعليق فوكو على كتاب كاسيرر هو أن موضوع التنوير الذي ناقشه في تعليقه على نص كانط: **ما التنوير؟** ليس موضوعاً جديداً، وإنما هو موضوع قديم ينتمي إلى الستينيات من القرن الماضي، وإلى تلك المرحلة التي صُنِّف فيها فوكو ضمن التيار البنيوي.

إن مجمل الأفكار السابقة المتعلقة بالمفاهيم الموظفة في المتن الفلسفي وبالكانطية الجديدة ممثلة في شخص إرنست كاسيرر، تطرح سؤالاً عن علاقة فلسفة ميشيل فوكو بفلسفة كانط والكانطية الجديدة، وعن منزلته فيها. فما هي تلك العلاقة؟ وما المنزلة التي يحتلها في هذه الفلسفة النقدية؟

ثالثاً ـ الفلسفة النقدية

يروي المؤرخ الفرنسي پول ڤين[1] أن ميشيل فوكو قد ميّز في درسه الأخير للعام ١٩٨٣، في الكوليج دو فرانس، والموسوم بـ**حكم الذات والآخرين**[2]، بين الفلسفة التحليلية للحقيقة، وبين الفلسفة النقدية التي تتخذ شكل أنطولوجيا لذواتنا أو أنطولوجيا الحاضر. ولقد سبق للفيلسوف أن عبَّر عن ذلك لمحاوريه ريفوس ورابينوف بقوله:

> «هناك ثلاثة ميادين ممكنة من "الجنيالوجيات": أولاً، انطولوجيا تاريخية لذواتنا في علاقتنا بالحقيقة، تتيح لنا أن نكون مؤسِّسين للمعرفة؛ ثم أنطولوجيا تاريخية لذواتنا في علاقتنا بالسلطة، حيث نكون ذواتاً تؤثر في الآخرين؛ وأخيراً، أنطولوجيا تاريخية في علاقتنا بالأخلاق وتتيح لنا أن نكون ذواتاً أخلاقية»[3].

ولقد بيَّن فوكو علاقة هذه الانطولوجيا التاريخية بكانط والكانطية بشكلين: شكل **ضمني** كما بسطناه في الصفحات السابقة سواء في حضور مفاهيم كانط في متنه الفلسفي، أو في تعيينه لوضعية كانط في تاريخ الفلسفة، أو في علاقته بالكانطية الجديدة ممثلة بالفيلسوف إرنست كاسيرر الذي نعتقد أن علاقته ما تزال في حاجة إلى تحليل؛ وشكل **صريح** بيَّنه في تعليقه على نص كانط: **ما التنوير؟**[4]

---

(١) Paul Veyne, «Le dernier Foucault et sa morale», in, *Critique*, Nº 471 - 472, 1986, p. 934.

(٢) Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, cours au collège de France, 1982 -1983.

(٣) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., p. 618.

(٤) لمزيد من التفصيل انظر: الزواوي بغوره، **ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الانطولوجيا التاريخية**، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٩، ص ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

نستطيع القول إن ميشيل فوكو حاول قراءة نص كانط: **ما التنوير؟** أكثر من مرة، ولا يعنينا من تلك القراءة إلا ذلك الجزء الذي يربط فيه بين فلسفته وبين الفلسفة الكانطية. ويظهر ذلك بشكل جلي في تحديده لما أسماه بالعلاقة السلبية والإيجابية بالتنوير.

يطرح نص كانط، في نظر فوكو، مسألة الحاضر، أي تناول الحاضر بوصفه مختلفاً عن الماضي، وبوصفه مهمة فلسفية جديدة. ولهذا الغرض، تقدم بأطروحة منهجية في غاية الأهمية لفهم التنوير، وتتمثل هذه الأطروحة في أن الخيط الذي يربطنا بالتنوير ليس الوفاء لعناصر في نظرية التنوير، ولكن إعادة تنشيط دائم لموقف فلسفي، يتحدد بطريقتين: سلبية وإيجابية.

تتمثل الناحية السلبية في رفض ما يسميه بالمزايدة حول التنوير. صحيح أن التنوير يشكل الميدان المفضل للبحث، وأنه ربط بين التقدم والحقيقة وبين التاريخ والحرية، وطرح مسألة فلسفية ما تزال قائمة، ولكن كل هذا لا يفرض أن نكون مع التنوير أو ضده. يجب في نظر فوكو إجراء تحليل لذاتنا بوصفنا كائنات تاريخية محددة في جزء منها بالتنوير، مما يتطلب في نظره القيام بجملة من البحوث لا تتجه مباشرة إلى النواة المركزية للعقل، ولكن إلى أطرافها، وهذا بالضبط ما قام به فوكو في معظم أعماله. ومن ثم ضرورة القيام بعملية النقد الدائمة لذواتنا، والابتعاد عن السجالات السهلة ما بين التنوير والإنسانية[١].

أما من الناحية الإيجابية، فيجب إعطاء مضمون للموقف من التنوير، وذلك من خلال ما يسميه بالانطولوجيا التاريخية لذواتنا، أي ذلك الموقف الذي يتميز بالنقد بما هو تحليل للحدود، بما هو رفض للهيمنة، وبما هو محاولة للتحرر من كل أشكال الإخضاع والسيطرة. وعليه، فإن هذا النقد لا يهدف إلى إقامة الميتافيزيقا، وإنما إلى إطلاق العمل اللانهائي للحرية. وبالتالي، فهو يتصف بصفتي التاريخية والتجريبية، وذلك بتقديم بحوث تاريخية لها علاقة بالحاضر. كما يجب التخلص من النظريات الشمولية أو الكلية، وإن كان لكل عمل، مهما كان، طابعه العام. وهكذا فإن مشروع فوكو يندرج ضمن التنوير، وبالتالي ضمن ميراث كانط والكانطية[٢].

يُعدّ هذا الجانب الإيجابي من نص التعليق، بمثابة إعلان عن انتماء الانطولوجيا التاريخية إلى ميراث الكانطية أو الفلسفة النقدية. بل نستطيع القول إن هذه الانطولوجيا التاريخية ليست إلا نوعاً من الكانطية الجديدة، والأسباب والمسوغات في ذلك كثيرة أهمها:

١ ـ مجموع المفاهيم الكانطية المستعملة في المتن الفلسفي لفوكو، ومنها على

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., p. 571.

(٢) *Ibid.*, p. 575.

وجه الخصوص مفاهيم الحد، التجربة، الماقبل، الأركيولوجيا، التي حللناها وأشار إليها أيضا بعض الدارسين مثل جورج كانغيلم وموريس كلڤال في تعقيبهما على كتاب: **الكلمات والأشياء**.

٢ ـ كانط حاضر في المتن الفلسفي لفوكو وفي مختلف المراحل الفلسفية التي صُنِّفت فيه فلسفته، وتزامن حضوره مع حضور نيتشه. فلقد بدأت وانتهت حياته الفلسفية بالتعليق على نصوص كانط.

٣ ـ تُعتبر الانطولوجيا التاريخية بمثابة كانطية جديدة مثلها مثل فلسفة الأشكال الرمزية لكاسيرر، وذلك من حيث الاهتمام بالثقافة وبنوع من الانثربولوجيا الفلسفية المتمحورة حول الإنسان التاريخي وتجاربه التاريخية. صحيح أننا لا نملك بعد العناصر الكافية لهذه العلاقة، لكن الاهتمام بالثقافة والانثربولوجيا الفلسفية واللغة والطرح الوظيفي والموقف من البنيوية، كل هذه العناصر لها دلالتها في انتماء فوكو إلى نوع من الكانطية النقدية.

٤ ـ ليس غريباً أن يصف فوكو فلسفته بالانطولوجيا التاريخية وأن ينسبها إلى كانط بل وأن يُدرجها ضمن الفلسفة الكانطية في شكلها النقدي، وذلك بسبب تمييز فوكو في الفلسفة الكانطية بين اتجاهين: اتجاه ابستمولوجي معرفي، واتجاه سياسي نقدي. ولقد اختار الاتجاه الثاني وعمل في إطاره.

٥ ـ موقفه من العقل والعقلانية موقف كانطي مادام يرى أن للعقل حداً، ليس حداً انطولوجياً وإنما حداً تاريخياً وثقافياً، وكذلك في رفضه لكل أشكال المقارنات المتصلة بالعقل واللاعقل والدخول في هذا الجدل الذي وصفه بالعقيم.

٦ ـ تظهر كانطية فوكو، في تقديرنا، من خلال موضوع تجارب الإنسان في الثقافة والتاريخ. وبالطبع، فإن الأمر لا يتعلق بالإنسان المطلق، ولا بالإنسان الإنساني، ولكن بالإنسان التاريخي الذي يأخذ شكلاً تاريخياً في حقبة تاريخية، ومن خلال تجارب معينة.

٧ ـ وفقاً لقراءة فوكو لنص التنوير الكانطي، فإن الانطولوجيا التاريخية تنتمي إلى التنوير وتُعدّ شكلاً من أشكاله، بل وتمثل وجهه الإيجابي.

لا نستطيع في هذا الفصل، الذي حاولنا أن نقدم فيه وجهاً آخر من وجوه فوكو الفلسفية، أن نتجاهل مختلف التأويلات والتفسيرات والتصنيفات التي خضعت لها هذه الفلسفة، وبخاصة التصنيف البنيوي وما بعد البنيوي والنيتشوي، أو ما سُمي بمصطلحات الفيلسوف مرة بالأركيولوجيا ومرة أخرى بالجنيالوجيا، ثم حاول في أواخر سني حياته أن يعبّر عنهما بالانطولوجيا التاريخية.

وفي تقديرنا، فإنه سواء كان ميشيل فوكو بنيوياً أو ما بعد بنيوياً أو ما بعد حداثياً، فإن هذا لا يتعارض مع أن يكون كانطياً، وذلك نظراً لعلاقة هذه الاتجاهات

الفلسفية المعاصرة بالكانطية كما بيَّنها أكثر من باحث. بل نستطيع القول إنه وحتى عندما يكون فوكو نيتشوياً، فإنه يكون كانطياً إذا ما فهمنا من ذلك: النقد والإنسان والتاريخ، وكون مشروعه الفلسفي ليس إلا محاولة أخرى، من بين محاولات عديدة، للنهوض أو الاستفاقة من السبات الانثربولوجي.

يؤكد هذا الفهم وهذا التوجه ما كتبه فوكو في سيرته الذاتية، وهو النص الوحيد الذي نملكه عن سيرته بقلم "موريس فلورنس"، وكان ذلك بناء على طلب دونيس ويسمان صاحب: **قاموس الفلاسفة**، حيث كتب ميشيل فوكو ما نصه: «إذا كان فوكو يُصنّف في تاريخ الفلسفة، فإنه يُصنّف في خانة التقليد النقدي الذي أسسه كانط، ويمكن أن نسمي مشروعه بالتاريخ النقدي للفكر»[١]. كما وصف الفيلسوف نفسه في الستينيات، أي في عز انتشار البنيوية، بالكانطي الجديد، وذلك عندما كتب في تعليقه على كتاب إرنست كاسيرر: «نحن كلنا كانطيون جدد»[٢]، ونحاول فهم القطيعة التي أحدثها كانط.

وأخيراً وليس آخر، كما يقال، قد يُطرح أيضاً هذا السؤال: ما الجدوى في أن يكون فوكو كانطياً أو بنيوياً أو نيتشوياً؟ هل الأمر مهم إلى هذا الحد؟ قد يكون هذا البحث مجرد تمرين في التصنيف، ولكنه قد يكون مدخلاً لقراءة فلسفة فوكو من حيث إنها فلسفة نقدية وسياسية وتاريخية، تمكننا من فهم حاضرنا. نقول ذلك لأن فوكو أكد في أكثر من موضع على قيمة الاختلاف. فإذا كانت تلك النقاط والمؤشرات على أهميتها تبيّن علاقة فوكو بكانط، فإن هذا يجب ألا ينسينا اختلافه عن فلسفة كانط. وبالتالي، فإن غاية ما يرمي إليه هذا البحث هو إبراز هذا الوجه الكانطي من فلسفة فوكو، وذلك عندما نشرع في قراءة هذه الفلسفة التي كانت لها المقدرة على تحويل نصوص ومفاهيم ومناهج فلسفية عديدة إلى أجزاء أساسية من تحليلاتها الخاصة، بل وإلى عناصر مميزة لأفقها الفلسفي.

---

(١) Denise Huisman, *Dictionnaire des philosophes*, tome 1, Paris, PUF., 1981, p. 942.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 1, op. cit., p. 546.

الفصل الثاني

التأويل(*)

وصف ميشيل فوكو فلسفته بطريقة منهجية اصطلح عليها بالأركيولوجيا في كتابه: **أركيولوجيا المعرفة**، (١٩٦٩)[١]، ثم حاول الجمع بينها وبين الجينيالوجيا في درسه الافتتاحي بالكوليج دو فرانس في العام ١٩٧١، وصدر في كتابه: **نظام الخطاب**[٢].

ولقد اعتبر بعض الدارسين أن المصطلحين علامة على مرحلتين فكريتين في مسار هذا الفيلسوف[٣]،و تبينان المواضيع التي حللها وناقشها، وتُبرزان انتقاله من مجال تحليل الممارسات الخطابية إلى مجال تحليل الممارسات غير الخطابية أو انتقاله من مجال المعرفة إلى مجال السياسة ومنها إلى مجال الأخلاق. والمشكلة التي تطرح نفسها على كل باحث مهتم بفلسفة ميشيل فوكو تتمثل في محاولة فهم عمليات الانتقال هذه سواء من جهة القطيعة والانفصال، أو من جهة التحول والاستمرارية، وبخاصة عندما نستحضر هنا استعماله لمنهجين مختلفين على الأقل من الناحية النظرية والظاهرية، وهما: المنهج الوصفي الأركيولوجي والمنهج التاريخي الجينيالوجي، وانتقاله من وصف الممارسات الخطابية في المرحلة الممتدة بين صدور كتابه: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** (١٩٦١)، إلى غاية نشره لكتابه الذي يُعدّ بمثابة مقالة جديدة في الطريقة، ونعني به: **أركيولوجيا المعرفة** (١٩٦٩)، حيث انتقد بشدة الطرح التأويلي بشكل خاص، ثم محاولته الجمع بين المنهجيتين الأركيولوجية والجنيالوجية في **نظام الخطاب**، ولاحقاً في أعماله الأخيرة.

وعليه، فإن المسألة المطروحة على كل باحث هي: هل استعمال فوكو لطريقتين

(*) «الانطولوجيا التاريخية والمسألة التأويلية»، **فصول**، مجلة النقد الأدبي، القاهرة ـ مصر، العدد ٦٦/ ربيع ٢٠٠٥، ص ص ٢١٣ ـ ٢٣١.

(١) Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

(٢) Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

(٣) دريفوس ورابينوف، **ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية**، ترجمة جورج ابي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت–لبنان، (د ـ ت).

مختلفتين في التحليل تعبير عن مرحلتين في فلسفته، مثل ما نقول عادة عن فيتغنشتين أنه مرّ بمرحلتين: مرحلة النظرية التصويرية للغة ومرحلة نظرية الألعاب اللغوية؟ أم أن هناك ترابطاً وتكاملاً بين المرحلتين المشكّلتين للانطولوجيا التاريخية؟ لا نستطيع، في تقديري، الإجابة على هذه الإشكالية ما لم نحلل ونناقش مكانة **التأويل** في فلسفة ميشيل فوكو. وعليه، فإننا نرى أن الحل لمسألة الانقطاع أو الاستمرارية في الانطولوجيا التاريخية، يكون عبر دراسة منزلة التأويل في هذه الفلسفة، ولذا فإن الفصل الحالي من كتابنا هذا سيحاول الإجابة على هذا السؤال المباشر التالي: ما هي منزلة التأويل مفهوماً ومنهجاً وممارسةً في الانطولوجيا التاريخية؟ إنه سؤال مباشر ومحدد، ولكنه شاق وعسير، لأنه يتطلب إعادة قراءة كاملة لنصوص الفيلسوف، والنظر في أعماله الأخيرة التي نُشرت بعد وفاته.

ومما لا شك فيه أن موضوع التأويل في نص ميشيل فوكو يطرح مشكلات كثيرة، ومنها مفهومه للتأويل في سياق التأويلية الفلسفية، وكيفية ممارسته للتأويل، وموقفه من التأويل، وبخاصة من خلال كتبه ونصوصه: **الكلمات والأشياء** (١٩٦٦)، و: **نيتشه. ماركس، فرويد** (١٩٦٧)، و: **أركيولوجيا المعرفة** (١٩٦٩)، و: **نظام الخطاب** (١٩٧١)، و: **نيتشه، الجنيالوجيا والتاريخ** (١٩٧١). ولدراسة هذه المسألة، فإننا سنتبع الخطوات الآتية:

أولاً ـ التحليل التاريخي

يرى فوكو، وذلك في سياق تحليله للشكل الجديد للمعرفة في العصر الحديث، أن وضعية اللغة في القرن التاسع عشر قد تغيَّرت مقارنة بوضعيتها في العصر الكلاسيكي، لأنها أصبحت تدرس ضمن فقه اللغة، الأمر الذي أدى إلى نتائج مهمّة، ومنها:

١ ـ ضرورة صقل لغة علمية موضوعية بعيدة عن الذاتية، وهو ما عبَّر عنه الحلم الوضعي بضرورة إيجاد لغة علمية وضعية.

٢ ـ ضرورة البحث عن منطق جديد يستند إلى مضامين الفكر الكلي، وهو ما تحقق في المنطق الرمزي بدءاً من أعمال جورج بول.

٣ ـ ظهور مناهج جديدة للتأويل والتفسير، وذلك نظراً لكون اللغة استرجعت مكانتها التي كانت تتمتع بها في عصر النهضة، وهو ما جسّدته أعمال ماركس، ونيتشه، وفرويد. لذا تُطرح هنا مسألة العلاقة بين تأويل عصر النهضة وبين تأويل العصر الحديث، فما هي أوجه الاختلاف والاتفاق بينهما؟ يقول ميشيل فوكو:

«كان التأويل في القرن السادس عشر ينطلق من العالم (الأشياء والنصوص معاً) نحو الكلمة المقروءة فيه(...).أما التأويل الذي تكوّن في القرن التاسع عشر فينطلق من البشر والله والمعارف، نحو الكلمات التي تجعل وجودهم ممكناً،

وما يكشفه هذا التأويل ليس سيادة خطاب أولي، بل هو كوننا خاضعين سلفاً، وقبل أي كلمة نتفوه بها، للّغة ومكبلين بها»[١].

هناك علاقة معكوسة بين النص والقارئ، فإذا كان التأويل ينطلق من النصوص إلى المعاني في القرن السادس عشر أو في عصر النهضة، فإنه في القرن التاسع عشر ينطلق من الذات أو من الإنسان نحو النص، وذلك لأن القراءة لا تهدف إلى الكشف عن نص أولي أو خطاب أساسي أو معنى عميق، ما دمنا نخضع سلفاً للغة، وهو ما يعني إعطاء الأولوية أو الأسبقية الوجودية للغة على الإنسان. وهذا ما حاول فوكو إثباته في محاضرته في مؤتمر نيتشه في العام ١٩٦٤، ونُشرت في العام ١٩٦٧ بعنوان: «ماركس، فرويد، نيتشه»، حيث حلل فيها تقنيات التأويل عند هؤلاء الفلاسفة، وبيَّن فيها وضعية التأويل في القرن التاسع عشر. فما هو مفهومه لهذا التأويل؟ وما هي مكانته في فلسفته؟

يندرج بحث ميشيل فوكو في التأويل في إطار مشروع طموح يخص إنشاء موسوعة عامة لمختلف التقنيات التأويلية التي عرفها الفكر الغربي منذ الإغريق إلى يومنا هذا. وفي نظره، فإن اللغة والثقافة الهندو ـ أوروبية، تقوم على فكرتين أساسيتين، هما: «الاعتقاد بأن اللغة لا تقول بالضبط ما تعنيه وأنها تتجاوز دائماً صورتها اللفظية الصرفة. وأن هناك أشياء أخرى في العالم تتكلم من دون أن تكون لغة»[٢]. هاتان الفكرتان ما زالتا قائمتين إلى اليوم في الثقافة الغربية، وتمارسان تأثيرهما على مختلف النظم التأويلية التي عرفها الفكر الغربي. ولكن فوكو اقتصر على منظومة التأويل في القرن التاسع عشر، بعد أن قارنها بمنظومة التأويل في عصر النهضة القائمة على التشابه.

ولقد حدّد فوكو معالم التأويل في العصر الحديث، وذلك بالاعتماد على ثلاثة نصوص أساسية هي: نص الكتاب الأول من: **الرأسمال** لماركس، ونص: **جنيالوجيا الأخلاق** لنيتشه، ونص: **تفسير الأحلام** لفرويد. فما هي هذه المعالم؟

١ ـ يرى فوكو أن ماركس ونيتشه وفرويد لم يضيفوا دلالات جديدة للعالم الغربي، وإنما: «غيّروا في الحقيقة طبيعة الدليل، وبدّلوا الكيفية التي كان بإمكان الدليل أن يؤول بها»[٣]. كيف؟ عندما أصبحت العلامة تحمل بُعداً جديداً هو بُعد الأعماق، ولكن يجب أن نفهم العمق بالمعنى الذي حدده نيتشه، أي العمق الخارجي. وهذا المعنى من خصوصية فلسفة نيتشه القائمة على رفض الجوهر والباطن والهوية كما

---

(١) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 299.

(٢) Michel Foucault, «Nietzsche, Freud, Marx», in, *Dits et écrits*, vol.1, Paris, Gallimard, 1994, p. 566.

(٣) *Ibid.*, p. 566.

سنبيِّن ذلك لاحقاً. لذا ذهب فوكو إلى القول إن التأويل هو «حركة سطح يتزايد علوه، بحيث يدع العمق ينكشف من فوقه شيئاً فشيئاً»[1].

٢ ـ يتصف التأويل في القرن التاسع عشر باللاَّتناهي، وبكونه يظل تأويلاً معلقاً: «كلما أغرقنا في التأويل، نقترب في الوقت ذاته من منطقة شديدة الخطورة، لا يُردّ عندها التأويل على أعقابه فحسب، بل يختفي كتأويل محدثاً معه اختفاء المؤول ذاته»[2]. وعندما يصل التأويل إلى هذه العتبة، فإنه يحدث انفصالاً شبيهاً بتجربة الجنون، ونهاية المؤلف والاسم المجهول.

٣ ـ إذا كان التأويل لا ينتهي، فهذا يعني أنه لا وجود لما يؤول، فلا وجود لعنصر منه يبدأ التأويل. لماذا؟ لأن كل العناصر هي في الحقيقة تأويل، وكل علامة هي تأويل لعلامات أخرى، وكل تأويل يستحوذ على تأويل سابق ويقلبه. وهكذا يستنتج فيلسوفنا أن التأويل سابق على العلامة وهو ما يميز التأويل المعاصر، أو ما أسماه بالطابع الانطولوجي للغة.

٤ ـ يظهر الطابع الانطولوجي للغة عند ميشيل فوكو من خلال الأولوية التي يعطيها لها مقارنة بالإنسان، وتميُّزها باللاتناهي والاختراق، وبخاصة في العصر الحديث عندما ارتبطت بفقه اللغة.

٥ ـ نتيجة لهذه الميزة، فإن الدليل أو العلامة لم تعد بسيطة وبريئة وطيبة، بل معقدة وخبيثة وشريرة. إن العلامة، بتعبير فوكو، أصبحت تضمر نوعاً من "سوء النية". وهذا هو أمر النقود عند ماركس، والكلمات الأخلاقية عند نيتشه، والألفاظ الشعورية عند فرويد، والسبب في ذلك أن العلامة تحولت إلى قناع.

٦ ـ إن اللاتناهي وإعادة التأول يؤديان إلى أن التأويل «يكون دوماً للمجهول»[3]، وأن ما يضمن حياة التأويل هو أن لا نؤمن إلا بوجود تأويلات لامتناهية. وهذا ما أكده على سبيل المثال أمبرتو إيكو في العديد من نصوصه، ويعني في الوقت نفسه القول بالنسبية المعرفية[4].

لقي هذا الوصف الذي رسمه فوكو للتأويل في القرن التاسع عشر، عدة اعتراضات أهمها تلك المتعلقة بماركس، وبخاصة قوله إن مهمة الفلسفة ليست تأويل العالم وإنما تغييره؟ وكذلك تجاهله لتقنيات التأويل الديني وتطورها التاريخي، وبخاصة المدرسة الألمانية مع شلايرماخر Schleiemacher التي درست هذه المسألة بعمق

(١) *Ibid.*, p. 566.

(٢) *Ibid.*, p. 567.

(٣) *Ibid.*, p. 567.

(٤) انظر حول هذا الموضوع: أمبرتو إيكو، **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٠.

وتصور جديد وهو ما يدعو إلى التساؤل حول مفهوم التأويل عند فوكو مقارنة بفلسفة التأويل الألمانية كما ظهرت في أعمال غدامر H. G. Gadamer.

ثانياً ـ الأركيولوجيا

إذا كانت الأفكار السابقة تعد بمثابة الدراسة التاريخية لموضوع التأويل، فإن ما طوره ميشيل فوكو في كتابه **أركيولوجيا المعرفة**، يُعدّ مناهضة منظمة لأية إمكانية في إقامة التأويل. يقول فوكو على سبيل المثال لا الحصر: «إن التأويل أسلوب من أساليب الكلام بمناسبة النقص ورغماً عنه. أما تحليل التشكيلات الخطابية فيعني البحث عن قانون ذلك النقص، قياس وتحديد صورته النوعية»[١]. لا تهتم الأركيولوجيا بالمعنى ولا تبحث في باطن الخطاب ولا خلف اللغة، وإنما تتوقف عند سطح الخطاب، وذلك بعكس التأويل الذي يبحث في باطن الخطاب متسائلاً عن المعنى والمضمون، وعن الفكرة المستترة وراء اللفظ.

وإذا كان التحليل الأركيولوجي يسعى إلى سنّ قانون ندرة المنطوقات وتراكمها وخارجيتها، ويصف الأشياء التي قيلت من حيث هي كذلك، وكيفية ظهورها أو تجلّيها، وهذا يعني أنه تحليل وصفي وتاريخي في الوقت نفسه، ويهتم باللغة الفعلية الجلية والواضحة للعيان، فإن التأويل يجعل من الخطاب ثروة لامتناهية، وكنزاً لا يفنى، وفيضاً من المعاني والدلالات، وإحالة إلى ذاتٍ مؤسِّسة ومبدعة تحاول الكشف عن أسرار الخطاب، وإظهار لما هو خفي، وما يكمن وراء الألفاظ.

ولقد توقف جيل دولوز عند خصوصية الأركيولوجيا مقارنة بالتحليل الصوري أو التأويلي، فقال: «تتعارض الأركيولوجيا وتقنيتين أساسيتين تُستخدمان حتى الآن من طرف الوثائقيين هما: التشكيل والتأويل. فغالباً ما ينتقل الوثائقيون من هذه التقنية إلى تلك أو العكس أو يعتمدونهما معاً في ذات الوقت(...). أما فوكو فيحمل لواء مشروع مختلف أتمّ الاختلاف: الاكتفاء بمجرد كتابة ما قيل، والوقوف عنده كوضعية للقول أو للمنطوق»[٢].

وعلى هذا الأساس نستطيع القول إن فوكو مع **أركيولوجيا المعرفة**، يقطع مع التأويل، رغم محاولته دراسة التأويل بشكل مغاير. هذه الدراسة التي وُصفت لاحقاً بفشل الأركيولوجيا المنهجي، وذلك بحسب عبارة الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي[٣]. وهو ما فرض عليه العودة من جديد إلى الفيلسوف الذي بيَّن كينونة اللغة في العصر

---

(١) Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 143.

(٢) Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 25.

(٣) Richard Rorty, «Foucault et l'épistémologie», in, *Michel Foucault, Lectures critique*, Paris, Editions universitaire, 1989, pp. 55 - 63.

الحديث وأثّر في تكوينه الفلسفي بشكل حاسم، ألا وهو الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه.

ثالثاً ـ الجنيالوجيا

يمكن تحديد الدواعي التي تقف وراء هذا التعديل المنهجي بعاملين أساسيين: **عامل علمي**، يتعلق بجملة المشاكل العلمية التي لم تستطع الأركيولوجيا حلّها، وبخاصة ما تعلق بمشكلة المعنى، إذ الوقوف عند مهمة وصف الخطاب أو تحديد خارجيته، يطرح مشكلة الغاية والمعنى والهدف من هذا الوصف، وهو ما حاول فوكو التغلب عليه بالبحث في كيفية عمل الخطاب وتحديد وظيفته، ولكن الوظائف ذاتها تحتاج إلى تحديد وتعيين؛ وهناك **عامل سياسي**، ويتعلق بالأحداث السياسية والاجتماعية التي عرفتها أوروبا في نهاية الستينيات من القرن العشرين، وبخاصة تلك المعروفة بالأحداث الطلابية لعام ١٩٦٨، وما حملته من قضايا ومسائل، ومنها قضية السلطة بجميع أشكالها، وعجز الأركيولوجيا عن مناقشتها وتحليلها، وذلك بسبب انغلاقها في الوصف المحض للخطابات، كأحداث تاريخية، إذ لم يكن لها من هدف آخر غير هدف الوصف، بعيداً عن كل تفسير أو تأويل.

إن هذا العجز أو القصور هو ما حاولت الجنيالوجيا تجاوزه. وهذا ما عبّر عنه فوكو في درسه الافتتاحي، حيث قال إنه يجب أن يكون هناك تناوب بين الوصف الأركيولوجي والتحليل الجينيالوجي، لأن هذا الأخير «يحاول وضع اليد على سلطة الإثبات، وأنا لا أعني بسلطة الإثبات تلك السلطة التي تتعارض مع سلطة الأفكار، بل أقصد سلطة إنشاء ميادين من المواضيع، يمكن بصددها أن نثبت أو ننفي قضايا صادقة وأخرى كاذبة»[١].

إن تحليل هذا النص يستلزم الوقوف على دلالة الجنيالوجيا عند فوكو، وعلاقتها بنيتشه، ثم خصوصيتها المنهجية في تحليل الخطاب مقارنة بالأركيولوجيا، وأخيراً المواضيع التي ستتجسد فيها هذه المنهجية. فما هي علاقة فوكو بنيتشه؟ وما هو مفهومه للجنيالوجيا؟

قدم ميشيل فوكو مجموعة من الأعمال الأساسية حول نيتشه نذكر منها[٢]:

---

(١) Michel Foucault, *L'ordre du discours*, op. cit., p. 71.

(٢) لا نسعى من خلال هذه الفقرة إلى مناقشة موضوع مركزي في تاريخ الفلسفة الفرنسية، وإنما إلى الإشارة إلى أهمية ودور نيتشه في القضية التي نحاول معالجتها، وللقارئ الذي يرغب في الاطلاع أكثر على هذا الموضوع يمكن أن يعود إلى:

- Sarah Kofman, *Explosion*, t.1: *De l'ecce homo de Nietzsche*, & t.2 : *Les Enfants de Nietzsche*, Paris, Galilée, 1992.

١ ـ حوار مع دولوز صاحب الدراسة المهمّة حول نيتشه، بعنوان: «إعادة الوجه الحقيقي لنيتشه».

٢ ـ محاضرة في ملتقى ريمون في العام ١٩٦٤، وصدرت بعنوان: «ماركس، نيتشه، فرويد».

٣ ـ مقدمة عامة للأعمال الكاملة لنيتشه، انتقد فيه التأويل النازي لفلسفة نيتشه[١].

٤ ـ دراسة بعنوان: «نيتشه، الجينيالوجيا والتاريخ»[٢].

إذا كانت هذه الدراسات تحيل مباشرة إلى نيتشه، فإنه من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن فوكو يستلهم في العديد من المواضيع هذا الفيلسوف. فعلى سبيل المثال: في كتابه: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، ولا سيما في المرحلة الحديثة، وفي كتابه: **الكلمات والأشياء**، وفي المحور الخاص بعودة اللغة، كما يدلل به في الكثير من الحوارات، وبخاصة في حواره ضمن: **كتاب الآخرين**، **والبنيوية وما بعد البنيوية**، حيث صرح في هذا الحوارات بأنه "نيتشوي"[٣].

وتتمثل قيمة نيتشه بشكل بارز في قلب علاقة ميشيل فوكو بالفلسفة الظواهرية والفلسفة الماركسية التي كان يعتنقها في الخمسينيات من القرن العشرين، وبالتالي من الأهمية بمكان التساؤل عن كيفية استعمال فوكو لفلسفة نيتشه، وهو استعمال يقرّبه في هذا النص. يقول فوكو: «ما هو الاستعمال الجدي الممكن لنيتشه في البحث الفلسفي؟ وأما الإشادة الوحيدة التي أدليتُ بها إزاء نيتشه فهي تسمية الجزء الأول من **تاريخ الجنسانية** بـ"إرادة المعرفة"»[٤]. كما حدد فوكو علاقته بنوع من النصوص الفلسفية الخاصة بالحقيقة والتاريخ التي تنتمي إلى مرحلة ما قبل ١٨٨٠ من فلسفة نيتشه، أي النصوص التي ناقشت مشكلة التاريخ والحقيقة وإرادة الحقيقة.

ومما لا شك فيه أن فوكو قد اعتمد على المنظور الفلسفي لنيتشه في مواضيع التاريخ والحقيقة وإرادة الحقيقة. وهو ما عبَّر عنه بطريقته الخاصة في كتابه: **إرادة المعرفة**، وبخاصة في موضوع المعرفة والسلطة، ومفهوم السلطة الذي يقوم على مبدأ القوة، والمفهوم الوجودي للغة. وبالطبع، فإن مجال هذا البحث لا يسمح بتجلية جميع جوانب الموضوع نظراً لتعقده وتشعبه، ليس فقط في علاقة فوكو بنيتشه، وإنما في علاقة الفلسفة الفرنسية المعاصرة عموماً بنيتشه وهيدغر، وما أثارته من نقاش وسجال فكري بين الفلسفة الفرنسية والفلسفة الألمانية على وجه العموم.

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol.1, Paris, Gallimard, 1994, pp. 549 - 552. & pp. 564 - 580. & pp. 561 - 564.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 2, op. cit., pp. 136 - 157.

(٣) Michel Foucault, «Structuralisme et post structuralisme», in, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., pp.431 - 457.

(٤) *Ibid.*, p. 444.

ولقد تناول هذه العلاقة العديد من الدارسين الغربيين، وبخاصة ليك فري وآلان رينو في كتابهما: **فكر ٦٨**، وهابرماس في كتابه: **الخطاب الفلسفي للحداثة**، وغيرهم كثير. وهذا يتطلب بحثاً معمقاً لبعض أهم المسائل التي أثارها فوكو والمتصلة اتصالاً مباشراً أو غير مباشر بنيتشه، وبخاصة مسائل الذات والتاريخ واللغة والتأويل والسلطة والرؤية الفلسفية أو الموقف الفلسفي. فعلى سبيل المثال، إن تحليلات فوكو حول السلطة مستمدة بشكل أساسي من نيتشه. يقول فوكو: «نيتشه هو من جعل من علاقات السلطة الهدف الأساسي للخطاب الفلسفي، في حين كان الهدف بالنسبة لماركس هو علاقات الإنتاج. نيتشه هو فيلسوف السلطة وهو الذي استطاع التفكير في السلطة من دون الانغلاق في نظرية سياسية»[(١)].

والجنيالوجيا، سواء اعتبرناها منهجاً أو فلسفة، فإنها تعود إلى نيتشه، ولكن ما يعنينا هو كيف فهمها ووظّفها ميشيل فوكو؟ تعني الجنيالوجيا في أصلها اليوناني سرد الأصول. ويُفترض بهذا السرد معرفة معنى وقيمة الجماعات والعائلات التي تشكّل المجتمع. وفي القرن التاسع عشر، أعطى تشارلز داروين هذه الكلمة معنى محدداً، وذلك في إطار نظريته حول أصل وتطور الأنواع، وفي الفترة نفسها، اكتسبت معنى فلسفياً عند فردريك نيتشه في كتابه: **جنيالوجيا الأخلاق**.

وبهذا أصبحت الجنيالوجيا تحمل معنيين مختلفين لكنهما متكاملان، فهي تعني من جهة البحث في الأصول، ومن جهة أخرى البحث في التطور والرقي والتكون والتحول[(٢)]. وقد انعكس هذا المعنى في ثلاث مجالات أساسية: المجال **الأول** متعلق بالتاريخ والمجتمع، ويهتم بالبحث في الأنساب والأفراد والعائلات؛ والمجال **الثاني** متصل بالبيولوجيا، والبحث في مجال الأنواع والكائنات الحية؛ والمجال **الثالث** خاص بالفلسفة، ويعنى بالبحث في أصل الأحكام والقيم الأخلاقية.

لقد كان السؤال المركزي الذي انطلق منه نيتشه هو: تحت أية ظروف أو تحت أية شروط يخلق الإنسان أحكامه القيمية المتعلقة بالخير والشر؟ وما هي قيمة هذه الأحكام؟ يتساءل نيتشه:

«في أية شروط عمد الإنسان إلى اختراع مقياسي الخير والشر بغية استعمالهما في حياته؟ وما قيمة هذين المقياسين بحد ذاتهما؟ هل أديا حتى الآن إلى عرقلة تطور البشرية أم إلى تعزيز هذا التطور؟ هل هما عارض من عوارض البؤس والفقر الروحي والانحطاط أم أنهما ينمّان، بالعكس، عن الغبطة والقوة

---

(١) Michel Foucault, «Les jeux du pouvoir», in, *Politique de la philosophie*, Paris, Bernard Grasset, 1976, p. 178.

(٢) André Jacob (sous la dir.), *Encyclopédie Philosophique Universelle. Les Notions Philosophiques*, Paris, PUF., 1990, pp. 1044 - 1045.

والعزم على العيش والشجاعة والثقة بالمستقبل وبالحياة؟»[١].

تتطلب الإجابة على هذه الإشكالية، في نظر نيتشه، القيام ببحث تاريخي بالمعنى الجنيالوجي، أي تفكيك ما كان يسميه بالنص الهيروغليفي. ولقد كان هذا التحليل التاريخي أو الجنيالوجي موضوع مناقشة فوكو في نصه: «نيتشه، الجنيالوجيا والتاريخ».

يرى فوكو أن نيتشه قد انتقد فكرة الأصول الثابتة، واستبدلها بفكرة البدايات المتغيرة. كما يرى أن البحث في البدايات يعني البحث في البدايات التي يستحيل حصرها. ولذلك، فإن البحث الجنيالوجي هو البحث التاريخي، أو ما يسميه نيتشه بالحس التاريخي أو الفعلي، وهو تاريخ مناهض لتاريخ المؤرخين والفلاسفة ولكل أشكال التاريخ الكلي.

ويتميز هذا التاريخ الفعلي بكونه لا يستند إلى أي ثابت من الثوابت، لذلك فهو يُقحم الانفصال وينفي الاتصال، ويفتت الهوية ويفككها. إن الجنيالوجيا، بتعبير نيتشه، هي التاريخ من حيث هو سخرية مدبرة. فالهوية مثلاً محاكاة ساخرة، وذلك لأن التعدد يقطنها، ونفوس عدة تتنازع داخلها، والمنظومات تتعارض فيها، ويقهر بعضها بعضاً.

وبالاستناد إلى هذا المنظور الفلسفي والتاريخي، ذهب ميشيل فوكو إلى أن الباحث الجنيالوجي هو الذي يشخِّص ويفحص العلاقات في مجالات ثلاثة هي: السلطة، المعرفة، والجسد في المجتمع الحديث.

ويعتمد هذا التشخيص على جملة من المبادئ منها:

١ ـ الإقرار بأن الجنيالوجيا تتنافى والطريقة التاريخية التقليدية.

٢ ـ لا تبحث الجنيالوجيا في الجوهر الثابت، ولا في القوانين الأساسية، ولا عن الغائيات الماورائية، بل تبيّن الانقطاعات والفواصل والانفصالات .

٣ ـ لا تهتم الجنيالوجيا بالتطور أو التقدم بل غايتها تبيان التكرار.

٤ ـ لا تهتم الجنيالوجيا بالعمق بل بالسطح وبالتفاصيل الصغيرة، وبالانتقالات عديمة الشأن. وبالتالي فإنه «إذا كان على المؤوِّل أن يتجه بنفسه إلى العمق كالنقَّاب أو الحفَّار، فإن حركة التأويل الجنيالوجي هي بالعكس، حركة جزء ناتئ، مرتفع أكثر فأكثر، يجعل العمق ينتشر فوقه بوضوح متزايد»[٢].

وما يستنتج من هذه الخصائص هو أن الجنيالوجيا تقوم في جانب منها بالدور نفسه الذي تقوم به الأركيولوجيا من حيث وصفها لسطح الخطاب أو خارجية الخطاب

---

(١) فرديريك نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، تعريب حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٩٨١، ص ١١.

(٢) **المرجع نفسه**، ص ٣٦.

كما يقول فوكو. وبالتالي، فإن الجنيالوجيا هي كذلك عكس التأويل الذي يبحث في الأعماق، لماذا؟ لأنها تهتم بالسطح.

ولكن ما المقصود بالسطح؟ لا يعني السطح، كما قد يتبادر إلى الذهن، السطحية أو عدم الجدية، وإنما تغيير المنظور فقط. ففي نظر ميشيل فوكو، توجد رؤية عميقة في كل شيء، شريطة أن نراعي المسافة الملائمة، ونختار جيداً زاوية النظر. يقول فيلسوفنا معتمداً على نيتشه:

«إن المعاني العميقة والخفية، وقمم الحقيقة المتعذر بلوغها، وبواطن الشعور الغامضة هي بدع صرف. ويمكن أن يحمل شعار الجنيالوجيا النقش التالي: لنكافح ضد العمق والغائية والداخلية. كما يمكن أن تحمل رايتها العبارة التالية: لنحترس من الاعتقاد بالهويات التاريخية، فهي ليست سوى أقنعة لصالح الوحدة. فالحقيقة الأعمق التي من شأن الباحث الجنيالوجي الكشف عنها هي سرّ كون الأشياء بلا جوهر أو كون جوهرها قد تبلور تدريجياً، انطلاقاً من أشكال كانت غريبة عنها»[١].

يعدّ هذا النص بمثابة اللقاء والترابط بين الأركيولوجيا والجنيالوجيا في عملية الوصف والتأويل في ذات الوقت. إلا أنه يجب مراعاة فارق أولي وهو أن التأويل عند نيتشه يحيل إلى الإنسان وإلى الحوافز السيكولوجية، في حين أن فوكو يدمجه في إستراتيجيات المعرفة والسلطة، ولا ينسبه إلى بطل معين أو إنسان معين حيث يقول: «إن أحداً غير مسؤول عن انبثاق معيّن، لا أحد يستطيع أن يفتخر به وهو يحدث دوماً في الفرجة»[٢]. وتحديداً فإن ميزان القوى، أو العلاقات الإستراتيجية في لحظة معينة هي التي تحدد التأويلات المختلفة، أو المعاني المراد إثباتها عبر آليات القسمة والإثبات والنفي وغيرها من الآليات التي حللها بالتفصيل في كتابه: **نظام الخطاب.**

كما أن من وظائف الجنيالوجيا أن تظهر أن الجسد غارقاً في الميدان السياسي وعلاقات السلطة تخترقه، وأن المعرفة متورطة في الصراع الدنيء لعلاقات الهيمنة. وهذه هي المواضيع الكبرى التي حللها فوكو بالاستناد إلى الجنيالوجيا وبالتناوب مع الأركيولوجيا، أو كما قال دريفوس ورابينوف فإنه:

«عندما نحلل قضايا معينة، فإننا سنركز على المركز الذي تحتله داخل الصيغة الخطابية، وهذه هي وظيفة الأركيولوجيا(...). وما أن يُنجز عمل الأركيولوجيا حتى يصير بوسع الباحث الجنيالوجي أن يتساءل عن ماهية الدور

---

(١) Michel Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», in, *Dits et écrits*, vol.2, Paris, Gallimard, 1994, p. 139.

(٢) *Ibid.*, p. 140.

التاريخي والسياسي الذي تلعبه العلوم التي يدرسها»[1].

وعليه، فإن ما تضيفه الجنيالوجيا للأركيولوجيا هو مسائل المعنى بالاستناد إلى مفهوم الوظيفة والقوة أو السلطة أو الإستراتيجية، لأن السلطة عند ميشيل فوكو هي مجموع علاقات قوة في وضع إستراتيجي معين. وإن المطلوب ليس إقامة وصف محض للخطابات، ولكن إدراك وظائف الخطابات ضمن تشكيلة خطابية معينة وفي إطار علاقات المعرفة والسلطة والاستراتيجيات التي تتبعها أو تخضع لها.

يفيد هذا التحليل بأن هناك علاقة تكاملية بين الأركيولوجيا والجنيالوجيا، رغم أن الجنيالوجيا ما فتئت تبتعد عن الأركيولوجيا، وتناقش مواضيع السلطة والذات وكيفية تشكلهما في التاريخ، وفي المجتمع الحديث، وتقيم ما أسماه فوكو لاحقاً بتاريخ الحاضر.

و من هنا فإن درسه: **نظام الخطاب**، إذا كان يشكل نقطة تحول أساسية في فلسفة فوكو، فإنه ليس علامة على القطيعة، وذلك سواء من حيث المنهج، أو من حيث المواضيع، أو من حيث تصور الخطاب ذاته، حيث نتوقف عند دلالة جديدة تتمثل في سلطة الخطاب. كما شرع ، كما هو معلوم، في تحليل السلطة، وبخاصة في كتابيه: **المراقبة والمعاقبة** (١٩٧٥)، و**إرادة المعرفة** (١٩٧٦)، ليهتم في النهاية بتشكل الذات الحديثة من خلال الممارسات الأخلاقية والجمالية، وذلك في كتابيه: **الاهتمام بالذات** (١٩٨٤)، و**استعمال الملذات** (١٩٨٤). وكذلك في دروسه التي كان يلقيها في الكوليج دو فرانس، وتم نشر بعضها بعد وفاته، وبخاصة: **يجب الدفاع عن المجتمع** (١٩٩٧)، و**تأويل الذات** (٢٠٠١). فما هو الجديد الذي تحمله هذه الدروس بالنسبة لموضوعنا؟

يقول ميشيل فوكو في درسه: **يجب الدفاع عن المجتمع**، ما نصّه:

«الجنيالوجيا هي هذه المزاوجة بين المعارف العميقة والذكريات المحلية، مزاوجة تسمح بتأسيس معرفة تاريخية بالصراعات مع توظيفها أو استعمالها في التكتيكات الحالية(...). يتعلق الأمر في الجنيالوجيا بلعبة المعارف لأنها استراتيجيات(...). إنها ورشة لرفع الهيمنة عن المعارف التاريخية وتحريرها أو جعلها قادرة على المعارضة والنضال والصراع ضد القهر الذي يمارسه خطاب نظري أحادي»[2].

يبيِّن هذا النص، بشكل جلّي، أن مهمة الجنيالوجيا هي إعطاء معنى لعمليات

---

(١) Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, traduit par, Fabienne Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984, p. 152.

(٢) ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ترجمة د.الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٣، ص ص ٣٦ ـ ٣٧.

الوصف المختلفة التي يقوم بها تحليل الخطاب، وذلك لأن مسألة الهيمنة والحرية والتحرر والانعتاق وحكم الذات لذاتها، ليست مواضيع بقدر ما هي قيم أصبح الفيلسوف الفرنسي يرى ضرورة تأكيدها من خلال تحليلات تاريخية مختلفة ومتعددة. وأصبحت الوظيفة التي يقوم بها الخطاب ذات دلالات معينة ومحددة، بخلاف ما كانت عليه في بداية وصفه للخطابات عندما اقتصر على رصد حركة الانتقال والتحول والتغير أو الانفصال والقطيعة. لقد أصبحت الوظيفة الآن متعينة أكثر: إنها ضد القهر والهيمنة والاستعباد، وأصبحت تلك الخطابات مقرونة بالذات الفاعلة، وليست مرتبطة بذات مجهولة، كما كانت الحال عليه عندما ألقى محاضرته: «ما المؤلِّف؟»[1].

ورغم هذا الفارق بين تحليل الخطاب من الناحية الأركيولوجية الوصفية وبين التحليل التاريخي من الناحية الجنيالوجية، فإن فيلسوفنا لا يرى في ذلك تعارضاً أو تناقضاً أو تضاداً، كما ذهب إلى ذلك أكثر الدارسين، معتمدين على بعض تصريحاته الصحفية، وبخاصة تلك التي دافع فيها عن حقّه في التغيير في إطار السجال حول انتمائه أو عدم انتمائه للبنيوية.

نقول ذلك لأن فوكو في درسه: **يجب الدفاع عن المجتمع**، قد أكد على ما سبق ودعا إليه في العام ١٩٧١ . وهذا ما يؤكده أيضاً تحليله لمختلف المواضيع التي ناقشها في فترة السبعينيات من القرن العشرين. وللوقوف عملياً على حقيقة هذا التكامل، نسأل: ما موضوع كتاب: **يجب الدفاع عن المجتمع**؟ وما الطريقة المعتمدة في التحليل بعيداً عن التصريح والإقرار؟

يُعتبر درس: **يجب الدفاع عن المجتمع**، نوعاً من التحليل التاريخي لظهور السلطة انطلاقاً من حرب الأعراق التي عرفتها أوروبا منذ نهاية حروب الدين حيث بيَّن أصل وبداية ظهور الخطاب التاريخي ـ السياسي في مقابل الخطاب القانوني ـ الفلسفي.

يتميّز الخطاب التاريخي ـ السياسي بكونه خطاباً حاملاً للحرب الواقعية في مقابل الخطاب القانوني ـ السياسي الحامل للسيادة. ولقد اهتم فوكو بالأسئلة المتصلة بمفهوم الحرب وعلاقته بالإستراتيجية والتكتيك ودور المؤسسة العسكرية والحربية في ذلك، وأجاب بشكل خاص على سؤال تاريخي هو: منذ متى بدأنا نعرف أن الحرب هي التي تكوِّن علاقات السلطة؟ أجاب بأن ذلك تمّ من خلال المؤسسة العسكرية ونصوص المؤرخين والسياسيين الذين لهم علاقة بهذا الخطاب، ليؤكد على حدوث انتقال مع بداية العصر الوسيط من مجتمع مخترق بعلاقات الحرب إلى مجتمع تحكمه دولة مجهزة بمؤسسة عسكرية. ولقد انعكس ذلك في خطاب تاريخي ـ سياسي مغاير ومختلف للخطاب الفلسفي ـ القانوني القائم على السيادة، أي الخطاب الذي جعل من الحرب الأساس الدائم لجميع مؤسسات السلطة.

---

(١) Michel Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur ?», in, *Dits et écrits*, vol. 1, op. cit., 1994, p. 789.

لقد ظهر الخطاب التاريخي ـ السياسي، في نظر فوكو، بعد الحروب الدينية ومع بداية الصراعات السياسية الانجليزية في القرن السابع عشر، ويمثله مؤرخون مثل كوك Coke في انجلترا وبولنڤيليه Boulainvilliers في فرنسا. يرى هذا الخطاب أن الحرب هي التي أنجبت الدول، ولكن ليس المقصود كما قلنا الحرب المثالية أو الافتراضية، ولكن الحرب الحقيقية والواقعية. أي أنه خطاب لا علاقة له بخطاب الفلاسفة، وبخاصة خطاب العقد الاجتماعي عند هوبز أو خطاب حرب الكل ضد الكل، لأن هذا الخطاب مثالي وافتراضي لا علاقة له بالتاريخ الفعلي للحرب[١].

أما الخطاب التاريخي- السياسي فهو خطاب قائم على حرب واقعية وحقيقية، وهي حرب الأعراق أو حرب عرقين مختلفين في المؤسسات والمصالح. يسمي ميشيل فوكو هذا الخطاب بالخطاب المناهض للتاريخ. فعن أية مناهضة للتاريخ يتحدث؟ إن خطاب حرب الأعراق مناهض لخطاب التاريخ الرسمي، أو لتلك الممارسة التي تربط رواية التاريخ بطقوس السلطة، وقد دامت من العصور القديمة إلى العصر الوسيط. إنه ذلك الخطاب الذي يجب أن نفهمه باعتباره احتفالاً منطوقاً أو مكتوباً، وكان عليه أن ينتج في الواقع تسويغاً وتعزيزاً للسلطة.

وفي هذا السياق يرى ميشيل فوكو أن الخطاب التاريخي ومنذ القدم، وتحديداً منذ الحوليين الرومان والعصر الوسيط وحتى أواخر القرن السابع عشر، كانت مهمته ووظيفته أن يتحدث عن حق السلطة، وذلك وفق محاور ثلاثة نجدها بشكل خاص في العصر الوسيط وهي:

١ ـ **المحور الجنيالوجي**، وذلك بإعطاء قيمة جديدة لأحداث وشخصيات الماضي؛ قيمة مستمدة من الحاضر بغرض تدعيمه مع تحويل لأحداث الماضي العادية والبسيطة إلى أحداث بطولية استثنائية.

٢ ـ **الوظيفة التذكرية** أو التذكارية التي نقرؤها في سجلات الحوليين، وتُستعمل من أجل تقوية السلطة. وبذلك يصبح التاريخ موضوع تذكر وذاكرة، لأنه يسجّل الحركات والممارسات في خطاب يثبت الوقائع الصغيرة والكبيرة، ويجعلها دائمة الحضور.

٣ ـ **تقديم المثال والعبرة**، وهو ما يجعل المجد يصنع القانون، وبالتالي العمل بناء على اسم عظيم[٢].

ومع نهاية العصر الوسيط، وابتداءً من القرن السادس عشر وإلى غاية القرن السابع عشر، سيظهر خطابٌ جديد، خطابٌ مناهض للتاريخ الروماني ولطقوس سلطة

---

(١) ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥٩.

(٢) **المرجع نفسه**، ص ٨٥.

السيادة، خطابٌ حامل للحرب ولحرب الأعراق، وذلك لأسباب عديدة:

١ ـ فقد أصبحت السيادة، في هذا الشكل الجديد من الخطاب، لا تربط الجميع في وحدة، كوحدة المدينة أو الأمة أو الدولة، وإنما لها وظيفة خاصة هي وظيفة الإخضاع. كما أن التاريخ لم يعد تاريخاً للانسجام والاتفاق بل أصبح تاريخاً للاختلاف والتغاير. وسيبيِّن هذا التاريخ، على سبيل المثال، أن تاريخ الساكسون المهزومين بعد معركة الهاستينغز ليس هو تاريخ الرومان الذين انتصروا في هذه المعركة. كما أصبح للقانون وجهان: تأكيد انتصار البعض، ومن ثم إخضاع البعض الآخر.

٢ ـ إنه تاريخ يكسر استمرارية وتواصل المجد، ويبيِّن أن الضوء أو الإشعاع ينير جانباً ويترك جانباً آخر في العتمة. وتحديداً، فإن التاريخ المضاد الحامل لحرب الأعراق، سيتحدث عن جانب الظل، وانطلاقاً منه.

٣ ـ ستعرف الذاكرة تغيراً في وظيفتها. لقد كانت تقوم في الخطاب القديم، أي في الخطاب التاريخي، بحفظ ما لم يصر نسياً منسياً. أما في التاريخ الجديد، التاريخ المناهض للتاريخ، فإنها ستقوم بإظهار شيء تم إخفاؤه، وستبيّن أن الحكام والقوانين، قد أخفوا شيئاً، وهو أنهم ولدوا بمحض الصدفة وفي خضم المعارك.

٤ ـ يتميز الخطاب المضاد للتاريخ بأنه خطاب نقدي وهجومي. وفي قولٍ لفوكو: «السلطة غير عادلة، ليس لأنها تخلت عن مُثُلها، ولكن ببساطة، لأنها ليست لنا»[1].

٥ ـ ظهور نوع من القطيعة لم يُعترف بها إلى حد الآن، وما تزال موضع نقاش وجدل: إنها القطيعة مع القديم التي نجمت عن الحداثة، أو عن الأحداث التي شكلت البداية الحقيقية لأوروبا الحديثة.

عند هذه النقطة يتوقف ميشيل فوكو، ليقدم مجموعة من الملاحظات المنهجية حول هذا الخطاب المناهض للتاريخ، أو خطاب حرب الأعراق، ومن هذه الملاحظات:

١ ـ لا ينتمي هذا الخطاب البتّة للخاضعين. ربما كان ذلك في بدايته بما أنه كان خطاب الشعب، ولكنه يجب أن نعرف بأنه يتمتع بحركية وبانتشار كبيرين، وبنوع من التعدد في الاستراتيجيات. فلقد خدم مثلاً الفكر الراديكالي في إنجلترا إبان الثورة، ولكنه وبعد سنوات قليلة سيخدم الحركة المناهضة للأرستقراطية الفرنسية ضد سلطة لويس الرابع عشر. كما ارتبط في القرن التاسع عشر بمشروع ما بعد الثورة، حيث كان الموضوع الحقيقي هو الشعب، ولكنه وبعد سنوات من ذلك سيُستعمل لاستعباد الشعوب المستعمَرة أو للافتئات عليها، كما حصل في الجزائر على سبيل المثال.

٢ ـ لا تُستعمل كلمة العرق في بداية هذا الخطاب بمعناها البيولوجي، وإنما تبيِّن

---

(١) المرجع نفسه، ص ٨٩.

بعض التشقق السياسي ـ التاريخي، فهناك مجموعتان من الأعراق ليس لهما نفس الأصل واللغة والديانة والمصالح: «مجموعتان لم تشكلا وحدة ومجموعة سياسية واحدة إلا بعد حرب وغزو، ولم تقم رابطة بينهما إلا بعد عنف الحرب»[1].

٣ ـ ظهور خطاب الثورة انطلاقاً من هذه الممارسة الخطابية للتاريخ المضاد. يقول ميشيل فوكو: «علينا ألا ننسى قبل كل شيء بأن ماركس في أواخر حياته، كتب إلى إنجلز في العام ١٨٨٢ يقول له: "ولكن صراعنا الطبقي أنت تعرف جيداً أين وجدناه؛ لقد وجدناه عند المؤرخين الفرنسيين عندما كانوا يروون صراع الأعراق"»[2]. وهذا يعني أن الخطاب الثوري لا يمكن فصله عن خطاب حرب الأعراق، الذي قطع مع خطاب الاستمرارية الذي تقول به السيادة.

ومنذ النصف الأول من القرن التاسع عشر، وحين كان هذا الخطاب الثوري في طور التشكُّل، فإنه سيعرف تطورات جديدة وسيظهر خطاب حرب الأعراق في شكل جديد وبمعنى مغاير؛ سيظهر بشكل وبمعنى بيولوجي وطبي، وهو ما جسَّده الخطاب العنصري. سيظهر العرق بالمعنى البيولوجي، وسيتم التغيير في معنى المعركة، من معركة بالمعنى الحربي إلى معركة بالمعنى البيولوجي، كاختلاف الأنواع، والبقاء للأقوى، والانتخاب الطبيعي، والبقاء للأعراق الأكثر قابلية للتكيُّف. كما سيتغير مفهوم المجتمع من مجتمع زوجي أو ثنائي يتكوّن من عرقين إلى مجتمع أحادي العرق بالمعنى البيولوجي. كما سيحدث تحول في مفهوم الدولة ووظيفتها، فلم تعد الدولة وسيلة بيد عرق ضد عرق آخر، ولكنها أصبحت حامية للعرق ولتفوقه ونقائه. أي أن ما سيحل محل حرب الأعراق هو نقاء العرق وواحديته وبيولوجيته. وهنا ولد الخطاب العنصري وحدث تحول أساسي وانتقال من صراع الأعراق إلى العنصرية. وعليه يمكن القول إنه في الوقت الذي ظهر فيه الخطاب الثوري من خلال خطاب حرب الأعراق، ظهر في الوقت نفسه، ومن خلال الأرضية نفسها، الخطاب العنصري.

لقد عرف هذا الخطاب العنصري، في القرن العشرين، تحولين كبيرين في نظر ميشيل فوكو: التحول النازي الذي جعل من الدولة حامية العنصر والعرق؛ وثمة تحول ثانٍ من نمط الخطاب الستاليني القائم على تسيير شرطة، أجهزة بوليسية نافذة للغاية، تضمن نظافة المجتمع المنظَّم والموجَّه، حيث أصبح العدو الطبقي خطراً حيوياً.

وهكذا يتبين لنا أن ميشيل فوكو، بالإضافة إلى طرحه لمسألة السلطة، طرح مسألة الحاضر انطلاقاً من تحليل تاريخي جنيالوجي. وهو ما يتفق ومهمة الفلسفة كما فهمها وعمل على تحقيقها، أي الفلسفة بوصفها تشخيصاً نقدياً للحاضر. كما يتضح بجلاء تناوب الوصف الأركيولوجي والتأويل الجنيالوجي أو التاريخي لديه.

---

(١) **المرجع نفسه**، ص ٩١.

(٢) **المرجع نفسه**، ص ٩٣.

تسمح التحليلات السابقة بالقول إن درسه: **يجب الدفاع عن المجتمع**، الذي ألقاه في العام ١٩٧٦، يؤكد ذلك التناوب القائم بين وصف أركيولوجي وتأويل تاريخي أو جنيالوجي، وهذا ما عبّر عنه الفيلسوف بقوله:

«الأركيولوجيا هي المنهج الخاص بتحليل الممارسات الخطابية، أو الخطابات المحلية. والجينيالوجيا هي التكتيك الذي يقوم، انطلاقاً من الخطابات المحلية كما هي محللة أو موصوفة، بتحريك للمعارف غير الخاضعة وإبرازها وإظهارها وتعيينها، وبهذا يتم تأسيس المشروع في شكل كلي أو في صورته الأركيولوجية والجنيالوجية»[١].

على أنه إذا كانت هذه النصوص التي استشهدنا بها تبيّن من جهة تكامل الانطولوجيا التاريخية من الناحية المنهجية، وقدرتها على تحليل مواضيع جديدة من جهة أخرى، وتبين منزلة التأويل التاريخي ودوره، فإننا نجد في عمله: **تأويل الذات** (٢٠٠١)، تأكيداً إضافياً لما نذهب إليه، لأنه من جهة يبيِّن سواء من خلال العنوان أو من خلال المضمون، المقاربة المنهجية للانطولوجيا التاريخية التي تجمع بين الوصف والتأويل، ومن جهة أخرى استعمال التأويل كتقنية في تحليل النصوص الفلسفية القديمة المتعلقة بالذات وتقنياتها، والوسائل التي تتبعها في المعرفة والحكم، وذلك بناء على نصوص سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم ...

و مما لا شك فيه أن كتاب **تأويل الذات**، ومجموع الأبحاث المتعلقة بتاريخ الجنسانية، تشكل منعطفاً جديداً في فلسفة ميشيل فوكو، وذلك لأنها تجسد نقلة في الموضوع؛ نقلة من مسائل السلطة إلى مسائل الذات والأخلاق والجمال، وبشكل خاص علاقة الذات بالحقيقة، أو «كيف تشكلت الذات من خلال ظواهر وعمليات تاريخية مختلفة، أي ما يمكن تسميته في ثقافتنا بمسألة حقيقة الذات»[٢].

إن موضوع **تأويل الذات**، يتمثل في مختلف التقنيات التي تتبعها الذات في معرفة ذاتها والسيطرة على نفسها أو حكم نفسها بنفسها، وهو موضوع شغل فكر العديد من الفلاسفة منذ سقراط. ولقد تم التعبير عن هذا الموضوع بمفهوم "الاهتمام بالذات" الذي أخذ أشكالاً مختلفة باختلاف الحقب التاريخية.

وبالاعتماد على نصوص الفلاسفة بشكل خاص، وذلك على غير عادة ميشيل فوكو في أعماله السابقة، حيث كان يعود إلى الأرشيف المختلف للحقبة المدروسة، توصل فيلسوفنا إلى رصد ثلاث حقب لهذا الموضوع هي:

١ ـ اللحظة السقراطية ـ الافلاطونية حيث كانت عبارة "اعرف نفسك" ترتبط بنوع

---

(١) **المرجع نفسه**، ص ٣٩.

(٢) ميشيل فوكو، **تأويل الذات**، ترجمة الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠١١، ص ٢٣٩.

معين من الاهتمام بالذات، ولها علاقة بتعليم الفيلسوف لتلامذته.

٢ ـ في القرنين الأول والثاني الميلاديين، أصبح الاهتمام بالذات شأناً عاماً، وجزءاً أساسياً من الحياة اليومية للجميع أو لغالبية الناس. ولقد سبق للفيثاغوريين أن ابتدعوا العديد من التقنيات المتعلقة بالاهتمام بالذات، كالتطهر والتركيز والصبر والمكابدة والتحمل. وأسس الرواقيون ثقافة كاملة في هذا المجال، ووسّعوا من مجال الاهتمام بالذات إلى مجال فن العيش، وذلك من خلال تمارين رياضية وتدريبات فكرية تركز على الذات، وتعتمد على معلم مثل سنيكا. ولقد شيد الفيلسوف ابيكتاتوس لهذا الغرض مدرسة لتعليم هذه الثقافة.

٣ ـ ابتداء من القرن الثالث، انتقل الفلاسفة من الحقبة الوثنية إلى الحقبة الدينية، وحدث تحول أساسي لموضوع الاهتمام بالذات، وذلك بالتخلي عن الذات بفعل التعاليم المسيحية، حيث ستهيمن، شيئاً فشيئاً، المؤسسات الكنسية، وتُطبَّق تقنيات جديدة كالاعتراف، بحيث تصل الذات إلى الحقيقة من خلال الطاعة، وتتمكن من تحقيق خلاصها. وبذلك حصل انتقال، بحسب ميشيل فوكو، من مرحلة "التذويت" subjectivation اليونانية إلى مرحلة الإخضاع و"التوضيع" Objectivation المسيحي.

يتضح من هذه الوقفة السريعة مدى الترابط بين وصف مختلف التقنيات التي تتبعها الذات في معرفة نفسها ومعرفة الحقيقة،و بين المعاني التي تتخذها عبر الحقب والمراحل وأشكال التحولات أو الانقطاعات أو التنقلات التي تعرفها، وذلك في إطار التاريخ، ومن خلال تحليل تاريخي وهو ما يؤدي بنا إلى طرح موضوع التاريخ ومعنى التأويل التاريخي الذي نعتقد أن فوكو قد اعتمده في تحليله لمختلف المواضيع التي درسها.

وإذا كنا قد حاولنا، في الفقرات السابقة، أن نبيِّن ما يمكن الاصطلاح عليه بالتناوب المنهجي بين الوصف الأركيولوجي والتأويل الجنيالوجي، أو بعبارة أكثر دقة، التأويل التاريخي، فإننا نرى أن مجال البحث الأساسي للفيلسوف الفرنسي هو التاريخ، وأن أعماله في معظمها دراسات في التاريخ الثقافي والفكري الغربي، وأنه قد حاول بلورة طريقة معيّنة في فهم التاريخ، كما تدل عليه نصوصه الكثيرة في هذا المجال.

ولكن ما هو هذا التأويل التاريخي؟ وما هي أسسه أو مبادئه؟

مما لا شك فيه أن الإجابة على هذا السؤال يحتاج إلى بحث مستقل، لأن التاريخ عند ميشيل فوكو يرتبط بالمعنى الذي طبَّقته مدرسة الحوليات الفرنسية، والتاريخ الجديد، وبالمنظور الماركسي للتاريخ كما طوره لوي ألتوسير. وبالتالي، سنكتفي هنا بما له علاقة بموضوعنا، أي ما يتصل بالانطولوجيا التاريخية وموقفها من التأويل التاريخي. فما هي السمات العامة لهذا التأويل التاريخي؟

رابعاً ـ منزلة التأويل

تندرج أعمال فوكو ضمن مجال التاريخ، وتدرس مسائل تاريخية، بدءاً من اليونان حتى القرن العشرين مروراً بالعصر الحديث، وبخاصة المرحلة الكلاسيكية، أي القرنين السابع عشر والثامن عشر. وينقسم عمله التاريخي بشكل عام إلى تاريخ للآخر وتاريخ للذات، وهو القائل في **الكلمات والأشياء**:

«إن تاريخ الجنون قد يكون تاريخ الآخر، تاريخ ما هو بالنسبة لثقافة ما، في آن واحد، داخلي ودخيل، أي ما يتوجب استبعاده، لا لتجنب خطره الداخلي، ولكن بسجنه، للحدّ من آخريته. أما تاريخ الكلمات والأشياء فسيكون تاريخ الذات ـ تاريخ ما هو بالنسبة لثقافة ما، وفي آن واحد موزع ومتقارب ـ أي ما يتوجب تمييزه بعلامات وتلقيه في هويات»[1].

ولقد اهتم فوكو أيضاً بالتاريخ كفرع معرفي، في سياق حديثه عن العلوم الإنسانية، وبمكانة التاريخ في العصر الحديث، وبأهمية التاريخ مقارنة بمختلف المعارف. فالتاريخ بالنسبة للمعارف الحديثة، معارف القرن التاسع عشر، كان يمثل نمط وجود المعارف الاختبارية، المشكّلة من الاقتصاد السياسي والبيولوجيا وفقه اللغة.

ولقد استعمل مفهوماً جديداً للتاريخ، أعلن عنه في مقدمة كتابه: **أركيولوجيا المعرفة**، أطلق عليه اسم "التاريخ العام" في مقابل "التاريخ الشامل"، وتحدث في كتابه: **المراقبة والمعاقبة**، عن تاريخ الحاضر. كما بيّن بعض مميزات التاريخ في بحثه: **نيتشه، الجنيالوجيا والتاريخ**.

ولا نستطيع، في سياق بحثنا هذا، النظر في جميع المسائل التي يثيرها مفهوم التاريخ عند هذا الفيلسوف، ولا مناقشة مختلف الاعتراضات والانتقادات التي وجِّهت إليه على أهميتها ووجاهتها، ولكننا نريد أن نشير فقط إلى مفهوم التأويل التاريخي في هذا التاريخ الجديد الذي أسماه بالتاريخ العام. أما الوصف الأركيولوجي فلا يحتاج إلى مناقشة نظراً لكون كتاب: **أركيولوجيا المعرفة**، يعالج تحليل الخطاب في التاريخ أو المنطوقات في إطار التشكيلات الخطابية.

على أننا نريد، قبل ذلك، أن نشير بشكل خاص إلى نقطة رددها بعض النقاد الذين يُصنفون فوكو ضمن البنيوية، ألا وهي رفض ميشيل فوكو للتاريخ. والحقيقة أنه لا ينكر التاريخ، وإنما ينكر تاريخاً معيّناً أو تصوراً معيّناً للتاريخ، ذلك التصور القائم على الاتصال وسيادة الوعي والذات، أو كما قال: «ليس اختفاء التاريخ، بل انقراض ذلك الشكل من التاريخ الذي كان يحيل ضمنياً إلى النشاط التركيبي للذات»[2]. وأنه

---

(١) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 27.

(٢) Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 15.

من أجل التخلص من هذا التصور وجب، بالضرورة، التخلص من مجموع المفاهيم المشكّلة له، كمفهوم التقليد، والتأثر والتأثير، والتطور والتقدم، وإرجاع المتعدد إلى المبدأ الواحد... إلخ، وإقامة بدلاً منها مفاهيم الانفصال والقطيعة، والفترة الطويلة، والتحولات والتشكيلات والممارسات الخطابية...إلخ. وعندما يتخلص المؤرخ من مفاهيم التاريخ الشامل، يجد نفسه، كما يقول فوكو، «أمام ميدان رحب يمكننا القول في تعريفه بأنه يتكون من المنطوقات الفعلية شفهية أو مكتوبة في انتشارها كأحداث وعلى اختلاف مستوياتها»[١].

ويكون المطلوب من المؤرخ عندئذ وصف وتأويل تلك الأحداث الخطابية والإجابة على سؤال أساسي هو: «ما الذي يجعل منطوقاً ما يظهر من دون أن يظهر منطوق آخر بدلاً عنه»[٢]. مما يعني النظر إلى المنطوق أو الملفوظ أو إلى الخطاب في مجمله كحدث، وتحديد شروط وجوده أو "ما قبله التاريخي"، وتعيين مختلف وظائفه. لذا وجب إلغاء الوحدات الكبرى والفروع المعرفية من أجل أن نعيد للمنطوق تميزه كحدث. ولدراسة مدونة معينة، كمدونة الجنون مثلاً، يجب وصفها وربطها بمختلف الإستراتيجيات الخاصة بها.

وأهمية المنظور الجنيالوجي للتاريخ تكمن في أن الجنيالوجيا، كما قال نيتشه، ذات لون رمادي، ومتصلة مباشرة بالوثائق والمخطوطات، وتتميز بالحيطة والحذر، للتعرف على الأحداث المتفردة. وهي لا تتعارض مع التاريخ إلا عندما يكون ميتافيزيقياً ومثالياً ومشبّعاً بالغايات والبحث في الأصول، لأن الجنيالوجيا، كما قلنا، ترفض الأصول وتدعو إلى البدايات.

وما يجب القيام به لرصد البدايات بدلاً من الأصول هو أن:

> «نتعلم كيف نتعرف على حوادث التاريخ وهزّاته ومفاجآته والانتصارات الهشة والهزائم غير المستساغة والتشديد على الاهتمام بالبداية والمحتد والإرث الموروث وذلك على غرار ما يحدث في تشخيص أمراض الجسد»[٣].

وعليه يكون التاريخ، بالمعنى الجنيالوجي، ليس استعادة الماضي أو سيادة الذات، وإنما يكون تاريخاً فعلياً «بقدر ما يقحم الانفصال في وجودنا ذاته»[٤]. وهو هدف الأركيولوجيا نفسه، لأنها جعلت من الانفصال مفهوماً للتحليل، وميداناً للدراسة في الوقت نفسه. وإذا كانت الجنيالوجيا والأركيولوجيا تتأسسان على مبدأ الانفصال، فإن هدفهما واحد ويتناسب وتحليل الخطاب. وهذا الهدف هو: «إبراز الحدث في تفرده ووحدته»[٥].

---

(١) *Ibid.*, p. 26.
(٢) *Ibid.*, p. 27.
(٣) *Ibid.*, p. 141.
(٤) *Ibid.*, p. 142.
(٥) *Ibid.*, p. 143.

وعليه نستطيع القول إن التأويلية التاريخية، إن صحّت العبارة، قد أسهمت في دراسة مسائل السلطة والذات، كما بيّنا ذلك في تحليلنا لكتابَيْ فوكو: **يجب الدفاع عن المجتمع**، و**تأويل الذات**، في الصفحات السابقة، ومكّنت الفيلسوف من تقديم دراسة مغايرة وجديدة ومختلفة في الوقت نفسه، دراسة تقوم على تحليل مختلف الممارسات الخطابية وغير الخطابية. كما سمحت له بالخروج من دائرة اللغة في ذاتها وآليات الخطاب إلى الممارسات والوظائف والتقنيات والاستراتيجيات.

ولقد لخص جيل دولوز هذه الطريقة التي تبيِّن منزلة التأويل في الانطولوجيا التاريخية، أفضل تلخيص عندما قال:

«لا يتمثل مشروعه (فوكو) في التأريخ للعقليات والذهنيات، بل في تحليل الشروط التي ضمنها ينبثق ويتجلى كل ما يتحلى بصفة الوجود العقلي، كالمنطوقات ونظام اللغة. لا يهتم مشروعه بالتأريخ للسير وألوان السلوك، بل بالشروط التي ضمنها يظهر كل ما يتحلى بصفة الوجود المرئي ضمن نظام رؤية. إنه لا يؤرخ للمؤسسة بل للشروط التي ضمنها تدمج تلك المؤسسة في حقل اجتماعي وعلاقات تفاضلية للقوى. إنه لا يقوم بالتأريخ للحياة الخاصة، بل للشروط التي تستطيع الذات من خلالها أن تتشكل كذات وكحياة خاصة. ولا يؤرخ للذوات، بل لعمليات تولّد الذات داخل الانثناءات التي تنشأ داخل ذلك الحقل الذي بقدر ما هو حقل اجتماعي هو كذلك حقل أنطولوجي»[(١)].

إن هذا النص المركّز والمكثّف، يبيِّن بوضوح المشروع الفلسفي لفوكو ويوضّح في الوقت نفسه علاقته بالتاريخ والتحليل التاريخي. وهو ما أشار إليه الفيلسوف كذلك في تلخيص درسه: **يجب الدفاع عن المجتمع**، عندما قال:

«ينمو هذا النوع من الخطاب كلياً في البُعد التاريخي. فهو لا يعمل على محاكمة التاريخ والحكومات الظالمة، ولا يحيل التجاوزات والتعسفات والعنف إلى مبدأ مثالي خاص للعقل او للقانون، ولكن يعمل بالعكس على أن يوقظ في المؤسسات والتشريعات، الماضي المنسي للصراعات الواقعية، والانتصارات أو الهزائم المقنعة والدم الذي جف في نص القانون(...). وإجمالاً، فإنه في مقابل الخطاب الفلسفي ـ القانوني الذي ينتظم حول مسألة السيادة والقانون، فإن هذا الخطاب يُظهر استمرارية ودوام الحرب في المجتمع. إنه خطاب تاريخي ـ سياسي، خطاب تعمل فيه الحقيقة بوصفها سلاحاً من أجل انتصار منحاز. إنه خطاب نقدي بشكل مبهم وهو في الوقت نفسه أسطوري إلى حد كبير»[(٢)].

وبالاعتماد على التأويل التاريخي، درس ميشيل فوكو، كما هو معلوم، ثلاثة

---

(١) Gilles Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 25.

(٢) ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥٧.

مجالات أساسية هي: المعرفة، السياسة، والأخلاق. وهو ما حاول الفيلسوف الفرنسي في أواخر سني حياته أن يلخصه في عبارة "الانطولوجيا التاريخية" التي تقوم، في تقديرنا، على منهج التأويل التاريخي، بحيث لم يعد التأويل تقنية أو موضوعاً، وإنما أصبح طريقة في تحليل المواضيع التي يدرسها، وذلك لأن المجال الأساسي لبحث الفيلسوف هو التاريخ. وفي تقديرنا، فإن التناوب القائم بين ما أسماه بالوصف الأركيولوجي وبين التحليل الجنيالوجي يُعدّ من صميم عمل المؤرخ والفيلسوف على حد سواء، رغم ما ذهب إليه بعض الدارسين من قولٍ بتعارض الطريقتين بلغ عند بعضهم درجة القطيعة.

وفي تقديرنا، فإن ما سعى إليه ميشيل فوكو هو البحث في التاريخ عن تشكيلات خطابية، تقوم كما قال على نوع من "السياسة العامة للحقيقة" التي تقرر ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي. وأن تنظيم المعارف أو الممارسات الخطابية مرتبط بأشكال إنتاج وتوزيع السلطة أو الممارسات غير الخطابية، وهو ما أدى إلى ظهور وانبثاق مواضيع الذات والهوية والجنس، أو بعبارة موجزة، تشكُّل الذات الحديثة.

ولا تشكل هذه المواضيع والتحليلات التي قدمها فوكو، مذهباً أو نظريةً أو منهجاً قائماً بذاته. فلم يكن يهدف إلى مثل هذه البناءات النظرية، وإنما نستطيع القول إن نصوصه تشكّل نوعاً من المهمات العلمية التي يجب أن يقوم بها المثقف "المختص" أو "الخصوصي" بحسب عبارته المشهورة؛ مهمة تتجسد في تشخيص الواقع تشخيصاً نقدياً، وذلك بالاستناد إلى التاريخ. ومن هنا يمكن القول إن أعماله الفلسفية، تعدّ بمثابة محاولات تاريخية فلسفية، تدفعنا إلى التفكير بشكل مغاير ومختلف، بدلاً من الركون إلى العادة والنسج على ذات المنوال، وأن تلك المحاولات الفلسفية كانت بمثابة دعوى إلى ضرورة التجديد من خلال النقد ومواجهة الذات، وبالتالي القدرة على التحول والتغير والتجدد.

الفصل الثالث

النقد(*)

□ «والحق أنك لا تستطيع أن تطرق باباً من أبواب المعرفة أو أبواب العمل في هذا العصر، من دون أن تلتقي بكانط، راغباً كنت أو كارهاً»[1].

□ «...دشَّن النقد الكانطي عتبة حداثتنا...»[2].

مما لا شك فيه أن النقد بما هو ممارسة فكرية لم يفارق الخطاب الفلسفي سواء كان ذلك بشكل صريح ومباشر، أو كان ذلك بشكل ضمني وغير مباشر. وأن عملية فصل الفلسفة عن النقد تكاد تكون عملية فصل منهجي أكثر منها عملية فصل حقيقي، لأن الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة إنما تناولوا آراء غيرهم بالنقد العلني أو المستتر. ولقد عرف النقد في تاريخ الفلسفة منعطفاً حاسماً في دلالته ومعناه بحيث أصبح يشير إلى فلسفة بعينها هي الفلسفة النقدية التي أسسها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) في العصر الحديث. ومنذ هذا التاريخ لم يتوقف النقد عن التحول في معناه ووظيفته، وفي علاقته بالفلسفة النقدية. وعملاً على تجلية جوانب من مفهوم النقد، فإننا تقدمنا بأطروحة مؤداها أنه إذا كان النقد يُعْنَى بالأسس المعرفية، فانه يُعْنَى كذلك بالأسس التي تقوم عليها الهيمنة. وتحقيقاً لذلك، فإننا نظرنا في المحور الأول من هذا الفصل في معنى النقد في تاريخ الفلسفة، وبخاصة عند كانط، وفي المحور الثاني حللنا موقف الانطولوجيا التاريخية، وفي المحور الثالث بيَّنا موقف مدرسة فرانكفورت

(*) «في النقد الفلسفي، محاولة في تحديد المفهوم»، **عالم الفكر**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (مجاز للنشر بتاريخ: ١٤/١٢/٢٠١٠، وسينشر في العدد ٧ لسنة ٢٠١٣.

(١) عثمان أمين، **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ـ مصر، ١٩٨٩، ص ١١٥.

(٢) ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مجموعة من الأساتذة، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص ٢٠٨.

من النقد، وختمنا بحثنا بتعقيب نقدي في صورة نقد النقد. وبالطبع، فإن لهذا البحث هدفاً نظرياً يتمثل في التأسيس الفلسفي للنقد من خلال مناقشة الآراء الفلسفية ذات الصلة بالموضوع، وهدفاً عملياً وهو التوصل إلى مفهوم نقدي قابل للتطبيق على الثقافة عموماً، وعلى الثقافة العربية على وجه الخصوص.

أولاً ـ النقد الكانطي

إن مفهوم النقد، مثله مثل بقية المفاهيم الفلسفية الأخرى، يحمل دلالات متعددة ومضامين مختلفة، يصعب منهجياً تحقيق ذلك المطلب المنطقي القائل بالتعريف الجامع المانع، وذلك لأن المفاهيم تخضع لسياقات معرفية وتاريخية عديدة، ويتم استعمالها لأغراض متعددة. من هنا فإن الهدف من هذا البحث ليس بالتأكيد تقديم الكلمة الفصل في مفهوم النقد، وإنما تقديم مقاربة نعتقد أنها مشروعة نظرياً ومفيدة عملياً، سواء بالنسبة للفلسفة والثقافة عموماً، أم بالنسبة للفكر العربي المعاصر والثقافة العربية على وجه التحديد.

ويقتضي الطرح المنهجي الإشارة بدايةً إلى المعاجم العربية التي تحيل كلمة النقد إلى معانٍ محددة، منها: أن النقد يعني التمييز. يقول ابن منظور: «والنقد والتنقاد: تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها» [(١)]. كما يشير النقد إلى المناقشة، بحيث يُقال: «ناقدت فلاناً إذا ناقشته في الأمر» [(٢)]. كما يعني إظهار المحاسن والعيوب. ويستعين ابن منظور لتأكيد هذا المعنى بحديث لأبي الدرداء مؤداه: «إن نقدت الناس نقدوك وإن تركتهم تركوك، معنى نقدتهم أي عبتهم واغتبتهم قابلوك بمثله» [(٣)]. إن هذه المعاني نقرؤها في قواميس ومعاجم أخرى [(٤)]. مع إضافة معنيين آخرين، ولكنهما قريبان من التمييز وهما: الموازنة [(٥)]، والمقارنة [(٦)].

أما لفظ النقد critique في اللغات الأجنبية، وتحديداً في اللغة الفرنسية، فيرجع إلى الأصل اليوناني، وإلى الفعلkrino وإلى الاسم krisis أو الأزمة . ويفيد النقد: التمييز، والاختيار، والحكم، والفصل، والقرار، واتخاذ الموقف. أما الاسم فقد اتخذ معنى تقنياً يُستعمل داخل المحاكم وفي المؤسسات القضائية، بحيث يشير، وفي

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، دار المعارف، (د. ت)، ص ٤٥١٧.
(٢) **المصدر نفسه**، ص ٤٥١٧.
(٣) **المصدر نفسه**، ص ٤٥١٧.
(٤) محمد بن ابي بكر عبد القادر الرازي، **مختار الصحاح**، دار الكتاب الجديد، (د. ت)، ص ٦٣٤.
(٥) الفيروزبادي، **القاموس المحيط**، بيت الأفكار الدولية، الأردن- السعودية، ط٣، ٢٠٠٨، ص ١٧٤٨.
(٦) جبران مسعود، **الرائد**، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ط٨، ٢٠٠١، ص ١٢٨٦.

الوقت نفسه، إلى عملية تشكُّل الحكم (حضور الشهود، التداول في الحكم)، ونتيجة هذه العملية أو قرار المحكمة ذاته. من هنا، فإن النقد يفيد كل ما يتصل بالحكم وما يؤسّسه من حق [١]، وسيتم النظر إلى النقد على أنه محكمة، ومحكمة العقل لدى كانط، كما سنبيّن ذلك لاحقاً [٢].

وفي الاصطلاح فإن النقد يعني الحكم ويرتبط بالمنطق وبأحد أقسامه، فلا قضية بلا حكم. ويُطلق لفظ "النقد" على كل تفكير عقلي يقوم باختبار وفحص موضوع من المواضيع بقصد الحكم عليه وتحديد قيمته. «والتفكير النقدي هو كل تفكير لا يسلّم بأي تقرير من دون التساؤل أول الأمر عن قيمة هذا التقرير سواء من حيث مضمونه (نقد داخلي)، أو من حيث مصدره (نقد خارجي)، وهذا هو المعنى الغالب على النقد»[٣].

يشير اندريه لالاند André Lalande في قاموسه الفلسفي إلى ثلاثة معاني للنقد هي:

أ) فحص مبدأ أو ظاهرة للحكم عليه أو عليها حكماً تقويمياً، وتقديرياً. كالنقد الفني والمنطقي أو كما حدده كانط بوصفه فحصاً حراً وعلنياً.

ب) حين يُحصر هذا المعنى بالحكم المناقض، يُطلق النقد إما على اعتراض وإما على استقباح يدور حول نقطة خاصة، وإما على دراسة إجمالية ترمي إلى دحض أو إدانة عمل ما.

ج) يشير إلى الصفة "نقدي"، أي «ما يشكّل أزمة أو ما يتعلق بأزمة[أو] في الكلام على وضع مادي أو فكري: خطير أو غير مستقر على الأقل، [أو]لا يمكن الاستقرار فيه»[٤].

كما يفيد النقد التعليل، أي إظهار ما في الحديث من علّة، وعلّة الحديث هي التحريف، والناقد في هذه الحالة هو المعلِّل. والروح النقدية هي التي تدقق وتعلل وتفحص من غير تحيز، أي الفحص أو التشخيص. ويصف كانط هذا النوع من النقد

---

(١) André Jacob, (sous la dir). *Encyclopédie Philosophique Universelle, Les Notions Philosophiques : Dictionnaire*, dirige par Sylvain Auroux, tome 1, Paris, PUF, 2002, p. 517.

(٢) إن النقد بما هو عملية تمحيص تتطلب التقويم/ التقييم والتفسير، وفي النقد الجمالي تطرح مسائل عديدة، وبخاصة ما يتصل بالذوق، انظر على سبيل المثال:

- زكي نجيب محمود، **في فلسفة النقد**، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٨٣، ص ص ١١٦ ـ ١١٧.

ـ شكري محمد عياد، **مقدمة في أصول النقد**، دار الياس العصرية، القاهرة، ١٩٨٦، ص ص ١٦ ـ ١٧. وبهذه المناسبة، فإنني أتقدم بالشكر الخالص إلى الصديقين العزيزين الأستاذ الدكتور سعد مصلوح والأستاذ الدكتور احمد الهواري على ملاحظاتهما القيمة حول هذا البحث/ الفصل.

(٣) أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت- لبنان، ط ٢، ٢٠٠١، المجلد الأول، ص ٢٣٧.

(٤) **المرجع نفسه**، ص ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

بالفحص الحر، أي غير المقيد بمذهب، وإنما يهتم بالناحية المعرفية وبمدى تطابق معاني العقل ومدركات الحس [١]. ولذا نجد بعض الباحثين يقسمون مصطلح النقد إلى قسمين: قسم غير فلسفي ويتضمن «الظاهر، الزيف، والنسبة إلى العيب، أو التجريح والنقض، وهي معان متداخلة تستند إلى الفصل بين الصواب والخطأ وأحادية الحقيقة»؛ وقسم فلسفي يتضمن: «سؤال شروط إمكان العلم، وتعيين حدود ملكات المعرفة وحدود العلوم نفسها أو الاثنين معا كما هو عند كانط، ونقد المبدأ الفلسفي أو وجهة النظر التي تسنده، وإحالتها إلى وجهة نظر نسبية، كالشأن عند هيغل» [٢].

وعلى الرغم من أن كلمة "النقد" في الفكر الغربي قديمة كما أشرنا آنفاً، إلا أنها لم تُستعمل إلا في العصر الحديث، وتحديداً في القرن السادس عشر، وكان ذلك في مجال دراسة النصوص القديمة والحكم على أصالتها. وأول من استعملها بهذا المعنى هو بيير بايلي P.Bayle[٣] (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦) في كتابه: **القاموس التاريخي والنقدي** (١٦٩٥)، حيث بيَّن الخصائص الأساسية للنقد مقارنة بالكاتب ريشار سيمون R.Simon[٤] (١٦٣٨ ـ ١٧١٢) في كتابه: **التاريخ النقدي للعهد القديم** (١٦٧٨). ومن بين الخصائص التي ضمنها بايلي للنقد تأكيده على ضرورة إبراز الأخطاء والمغالطات والإحراجات، والالتزام بالنظرة الكلية/الشمولية، والتحليل العقلي. ولقد تجسدت هذه المعاني بشكل جلي في القرن السابع عشر في كتاب الفيلسوف باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧): **رسالة في اللاهوت والسياسة**[٥].

ولقد ارتبط هذا النقد بفقه اللغة وبالنصوص المقدسة أو بما يسمى بنقد المقدس critica sacra. ولم يكن هدف هذا النقد نقض النص المقدس بقدر ما كان هدفه التأكد من حقيقة وأصالة النص المقدس، وذلك بعزل أو إزالة ما هو مزيف ومحرَّف فيه. ولقد انتقل هذا النقد من المقدس إلى المدنس، أو من الديني إلى الدنيوي، وظهر في مجال المعرفة التاريخية، وانفصل عن التأويل الفقهي ليصبح فناً في الحكم يوازن بين الأدلة بغرض تأكيد الحقائق الواقعية، وبخاصة في مجال التاريخ [٦].

---

(١) مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قبا للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ـ مصر، ١٩٩٨، ص ٧٠٧.

(٢) موسى وهبة، مادة "نقد"، في، **الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد الأول (الاصطلاحات والمفاهيم) رئيس التحرير معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت ـ لبنان، (د. ت)، ص ٨١٨.

(٣) بيير بايلي (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦) فيلسوف وكاتب فرنسي اشتهر بقاموسه التاريخي والنقدي الذي سبق **الموسوعة** الشهيرة.

(٤) ريشار سيمون، يُعتبر من رواد النقد الديني في فرنسا، اشتهر بكتابه: **التاريخ النقدي لنص العهد الجديد وفيه نبيّن حقيقة الأفعال التي تقوم عليها المسيحية.**

(٥) André Jacob, (sous la dir). *Encyclopédie philosophique universelle*, op. cit., p. 517.

(٦) Yves Charles Zarka & André Tosel, «La critique après Kant», in, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Nº 2, avril-juin 1999, pp. 147 - 148.

أما في القرن الثامن عشر فقد اتصف النقد بصفتين أساسيتين: الصفة **الأولى** وهي أن القرن الثامن عشر بما هو قرن التنوير قد اصطلح على تسميته بـ"قرن النقد"، وهو ما عبّر عنه كانط بقوله: «قرننا قرن النقد»[1]. ولقد ارتبط النقد في تلك المرحلة بالممارسة الحرة للعقل، من دون أن يعني ذلك التقليل من قيمة الأشياء أو بخسها كما أصبح متداولاً؛ والصفة **الثانية** وهي تأسيس كانط لفلسفة جديدة تقوم على النقد وتُعرف بـ"الفلسفة النقدية". وبذلك تغيرت منزلة النقد من نقد محدود كما صاغه بايلي إلى نقد شامل عبّرت عنه أعمال كانط الفلسفية التي تنقسم بدورها إلى مرحلتين: مرحلة ما قبل النقد ومرحلة النقد[2].

فما هو النقد عند كانط؟ يقول كانط:

«لا أقصد بذلك نقد الكتب والمذاهب، بل نقد سلطة العقل عموماً، معتبراً بالقياس إلى جميع المعارف التي يستطيع أن يسمو إليها مستقلاً عن كل تجربة. وبناء على ذلك، يتناول النقد حل المسألة العامة الكبرى، إمكان الميتافيزيقا أو استحالتها، وتحديد منابعها ومداها وحدودها، وكل ذلك وفقاً لمبادئ محدّدة»[3].

يعني هذا الكلام أن النقد أصبح شرطاً لقيام المعرفة، ومنهجاً لتحققها. كما يعني الحدّ من سلطة العقل، أو تعيين حدود للعقل في محاولته لمعرفة ما يتجاوز الطبيعة، أي الميتافيزيقا، وأن النقد هو الذي يقرر إمكان قيام الميتافيزيقا أو استحالته.

يرى كانط أن العقل عبر تاريخه لطالما طرح موضوعات تتجاوز قدرته، وهذه الموضوعات يمكن إجمالها في موضوع الميتافيزيقا الذي لم يتقدم، في نظره، منذ أرسطو مقارنة بالعلم الطبيعي الذي تطور كثيراً، وذلك لأنه لا يناقش المواضيع التي تتعدى حدوده. وبالتالي، فإنه إذا أرادت الميتافيزيقا أن تحقق النجاح الذي حققه العلم، فإن عليها ألا تطرح المواضيع التي تتجاوز قدرة العقل. يعني هذا أن النقد هو اختبار وامتحان لشروط إمكان المعرفة، ولقدرة العقل، وليس للمعارف القائمة بالفعل. وبتعبير آخر، فإن النقد الكانطي موجه إلى نقد العقل ذاته، وبذلك فإنه يطرح نفسه على مستوى جذري وجديد لم يسبقه إليه أحد من قبل. ويظهر ذلك جلياً في السؤال الذي طرحه كانط وهو: كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟

يُقال الفعل القبلي a priori في مقابل الفعل البَعْدي a posteriori، ويتميز عنه بصفتي الكلية والضرورة. أما الحكم التركيبي فيقابله الحكم التحليلي. وتتميز الأحكام

---

(١) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Par Alain Renault, Paris, Flammarion, 2006, p. 65. Note.

(٢) Dominique Lecourt (sous la dir.), *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, PUF., 1999, p. 272.

(٣) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 65.

التحليلية بأنها لا تضيف شيئاً إلى معارفنا، في حين أن الأحكام التركيبية تضيف شيئاً جديداً. وتعتمد الأحكام التركيبية على التجربة [(١)]. والمشكلة النقدية تنحصر، في رأي كانط، في النظر في الأحكام التركيبية الممكنة. والممكن هو الذي يخلو من التناقض المنطقي. أما لماذا لا تُطرح المشكلة على مستوى الأحكام التركيبية البَعْدية؟ فإن الجواب على ذلك بسيط، لأن التجربة هي التي تؤكد الحكم أو تنفيه [(٢)].

وبتعبير آخر، فإن النقد هو النظر في ما هو مشروع وغير مشروع، أو بالتحديد النظر في الاستعمال المشروع والاستعمال غير المشروع. وأن ما يميز كانط في تاريخ النقد هو إرادته في إخضاع العقل للنقد، وبيان المجالات المشروعة وغير المشروعة للعقل. وأن قوام العقل النظري أو العملي هو «القدرة على التأليف بواسطة الصور الخالصة التي يقدمها العقل نفسه للتجربة والمقولات الأولانية التي تصب فيها مادة التجربة بعد ذلك» [(٣)]. يفيد هذا الطرح أن النقد عند كانط يختلف عن الاستعمال العادي، أي التمييز، لأن كانط لا يبحث في استخراج المميزات الايجابية أو السلبية للموضوع، ولا يهدف إلى الحكم على الموضوع، ولكنه يهتم بطريقة تشكُّل وتكوُّن الموضوع والشروط أو الظروف التي تسمح بذلك.

من هنا تحوَّل النقد مع كانط إلى صفة فلسفية اتصفت بها فلسفته التي اصطلح على تسميتها بالفلسفة النقدية، وذلك لأنها اتخذت من «نقد العقل وسيلة لبلوغ النتائج الفلسفية المتباينة، وميزت تمييزاً دقيقاً بين "الذات" العارفة وبين "الموضوع" الذي يُعرف» [(٤)]. وهنا يظهر الطابع الثوري للنقد الكانطي من حيث عملية القلب التي أجراها على العلاقة القائمة بين الذات والموضوع، بحيث لم تعد مسحورة بالموضوع أو تابعة له، وإنما أصبح الاهتمام اهتماماً بالذات العارفة وبملكة المعرفة، وهو ما تشير إليه عبارة "الثورة الكوبرنيكية" المنسوبة إلى كانط. ولم يعد النقد معرفة، وإنما أصبح شرطاً ضرورياً لكل معرفة تستحق هذا الاسم. ولا يضيف النقد شيئاً إلى معارفنا، ولكنه يسمح بتصحيحها وتنوير عقولنا وتجنيبنا الأخطاء. أو بتعبير آخر، لا يقدم النقد

---

(١) هناك دراسات عديدة تناولت هذه المواضيع المعرفية في الفلسفة الكانطية، انظر على سبيل المثال:
- زكريا إبراهيم، **كانت أو الفلسفة النقدية**، مكتبة مصر، (د. ت)، ص ص ٤٦ ـ ٥٨.
- عبد الرحمن بدوي، **امانويل كنت**، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧، القسم الثاني ص ص ١١٥ ـ ٣١٨.
- جيل دوز، **فلسفة كانط النقدية**، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط ٢، ٢٠٠٨، الفصل الأول ص ص ٢١ ـ ٤٦.

(٢) يحيى هويدي، **دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ـ مصر، ١٩٩٥، ص ص ٩٩ ـ ١٠٤.

(٣) عثمان امين، **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، مرجع سبق ذكره، ص ٦٠.

(٤) **المرجع نفسه**، ص ٥٨.

نظرية أو مذهباً، وإنما نوعاً من التمهيد propédeutique، أو نوعاً من الإعداد والتحضير للمعرفة والعلم. وهو لا يشكِّل نسقاً علمياً، وإنما هو مقدمة منهجية، حيث يتمثل هدفه الوحيد في أن يُظهر إلى العلن شروط وحدود كل معرفة ممكنة ومشروعة[١].

و مما لا شك فيه أن مفهوم هذا النقد بما هو نقد للعقل وحدوده، يستند إلى العلم الطبيعي كما أنجزه غاليليو Galilée (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢)، وبخاصة نيوتن Newton (١٦٤٣ ـ ١٧٢٧) الذي كان له الأثر الكبير على فلسفة كانط. يظهر ذلك على وجه التحديد في كتابه: **نقد العقل الخالص** (١٧٨١)، المخصص لمسائل المعرفة[٢]. ولقد كانت مهمة كانط هي امتحان «ضرورة قدرة العقل على المعرفة، قبل استخدامه كأداة للوصول إلى أية حقيقة من الحقائق»[٣]. وهذا يعني أن الفلسفة النقدية «محاولة منهجية من أجل تعيين الحدود الدقيقة التي يصلح في نطاقها استخدام العقل كأداة معرفية»[٤]. وعلى هذا الأساس، فإن الموضوع الأساسي للنقد هو العقل، لأن العقل هو موضع الرهان، ولأن النقد هو امتحان لطموح العقل ونواياه ومقاصده، ولما يمكن له أن يقدمه، ولما هو قادر عليه. باختصار، يتعلق الأمر بالحكم الذي هو أحد معاني النقد، وما يفرضه من إقامة محكمة، ألا وهي محكمة نقد العقل الخالص، أو بتعبير آخر، النقد وقد أصبح نقداً ذاتياً[٥].

ولقد نظر كانط بالفعل إلى النقد على أنه محكمة حيث يكون العقل في وضعية القاضي والمتهم في الوقت نفسه. على أن ما هو مهم في هذا المعنى المجازي هو أن النقد لا يتماثل مع الرقابة، ولا مع سلطة خارجية تفرض على العقل شروطها وتضع له حدوداً، وإنما هو سلطة نابعة من العقل ذاته، لأن الشرط الضروري لقيام النقد هو الحرية. وحيث إن «الإستراتيجية النقدية تحدد النقد بما هو قرار مستقل للعقل، فإن الحرية تشكل مفتاح الفلسفة النقدية»[٦]. وتقتضي هذه الإستراتيجية النقدية من بين ما تقتضي، وضع حد للحرب المستعرة بين النزعة الوثوقية أو الدجماطية dogmatisme، وبين النزعة التجريبية أو الريبية/ الشكّية scepticisme.

---

(١) Jean-Marie Vaysse, *La stratégie critique de Kant*, Paris, Editions Ellipses, 2005, p. 6.

(٢) حول صلة كانط بنيوتن وبالعلم الطبيعي، انظر على سبيل المثال: عبد القادر بشتة، **الفلسفة والعلم من كانط ونيوتن إلى الوضعية وحدود المعرفة الإنسانية**، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٢، ص ص ٨ ـ ٧٧.

(٣) زكريا ابراهيم، **كانت أو الفلسفة النقدية**، مرجع سبق ذكره، ص ١٤.

(٤) **المرجع نفسه**، ص ١٤.

(٥) Dominique Folscheid,(sous la dir.), *La philosophie allemande de Kant a Heidegger*, Paris, PUF., 1993, pp. 14 - 15.

(٦) Jean-Marie Vaysse, *La stratégie critique de Kant*, op. cit., p. 6.

ولقد أشار كانط في مسألة الحرية، كما صاغها في كتابه: **الانثربولوجيا من منظور برغماتي**، إلى وضعية النزعتين الوثوقية والريبية، وذلك على النحو الآتي:

أ. القانون والحرية بلا سلطة يعني: الفوضى؛

ب. القانون والسلطة بلا حرية يعني: الطغيان؛

ج. السلطة بلا حرية ولا قانون يعني: البربرية؛

د. السلطة مع الحرية والقانون يعني: الجمهورية.

وبناءً عليه، فإن النقد، وفقاً لكانط، يتفق والدستور الجمهوري للعقل، في حين أن الوثوقية أو الدجماطية تعني الطغيان، وأما الريبية والتجريبية فتعني الفوضى [1]. وهكذا يكون كانط قد احتفظ للنقد بطابعه القانوني السابق، أي احتفظ بدور المحامي والوكيل والقاضي إن صحت العبارة، ولكن بعد تعميقه وتجذيره لأنه أضاف إليه صفة الادعاء. وبناءً عليه، فإن جميع الشروط قد توافرت من أجل أن يقيم العقل محكمته، ويكون النقد بذلك كاملاً أو تاماً. أي أن العقل هو الذي سيكون موضع الامتحان، بحيث تكون مبادئ النقد شاملة ويجب الاعتراف بها كما هي. وبذلك يختلف كانط عن بايلي الذي كان يرى أن النقد لا يجب أن يطال الدين والدولة، في حين ذهب كانط إلى أن كل شيء يجب أن يخضع لمحكمة النقد. أو كما قال بالحرف: «يتعين على كل شيء أن يخضع لمحكمة النقد» [2]. وبذلك يكون النقد ليس مجرد مسألة فكرية خالصة، أو مشكلة معرفية نظرية، وإنما قضية العصر برمته. يقول كانط:

> «إن عصرنا هو العصر الخاص بالنقد، ويجب أن يخضع لهذا النقد كل شيء. وإذا كان الدين بقداسته والتشريع بجلاله يريدان أن ينفلتا من هذا النقد، فإنهما لا يفعلان بذلك سوى أن يولِّدا تجاههما شكاً صارماً، ولا يمكنهما أن يطمعا في ذلك الاحترام العميق الذي لا يعطيه العقل إلا لمن تمكّن من دعم حريته وممارسته بشكل عمومي» [3].

لماذا؟ لأن الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً، «يمتلك كامل الحق في أن يخضع للفحص النقدي كل تقرير وكل مذهب يُلزمنا بتقديره واحترامه، وذلك قبل أن يمتثل له حتى يكون ذلك التقدير وذلك الاحترام نابعين من قناعة عميقة لا مجرد قناعة مصطنعة [أو شكلية]» [4]. وبهذا المعنى، فإن الفلسفة النقدية تضع «ذاتها داخل حاضر تريده أن

---

(١) *Ibid.*, p. 7.

(٢) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., 68.

(٣) *Ibid.*, p. 68.

(٤) Emmanuel Kant, *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*, trad. Alexandes J-L Delamarre, Paris, Gallimard,(collection la pléiade), 1986, p.1393.

يكون عصر سيادة النقد القائم على أساس الحرية والحق العمومي»[١].

من هنا وجب وضع هذا المفهوم الجديد للنقد بما هو نقد للعقل ولإمكانية المعرفة، وبما هو عملية شاملة، في سياق عام متصل بحركة التنوير التي عرفتها أوروبا في القرن الثامن عشر. ولقد تميزت هذه الحركة الفكرية والثقافية والسياسية الشاملة، مقارنةً بمختلف الحركات السابقة عليها، بدعوتها إلى العلم والعقل والحرية والتقدم، وإلى النقد الذي ظهر في شكل "فن النقد" Ars critica.

و يعتبر كانط كما أشرنا إلى ذلك آنفاً، من أكبر فلاسفة عصر التنوير، سواء كان ذلك بأعماله أو مواقفه، أو آرائه المستقبلية [٢]. يقول كانط:

«ينبغي أن يخضع العقل في كل مبادراته للنقد. ولا يمكنه أن يمس حرية هذا النقد أياً كان دفاعه عن نفسه وإلا سيسيء إلى ذاته وسيثير شكوكاً ضارة به. والواقع أنه لا يوجد أي شيء ، مهما بلغت أهميته من جهة نفعه وفائدته ومهما بلغ جلاله ، يستطيع الانفلات من هذا الفحص [النقدي] المعمق والدقيق الذي لا يوقفه أي شخص أياً كانت مكانته. وعلى أساس هذه الحرية بالذات يقوم وجود العقل ذاته. أكيد ليس للعقل أية سلطة ديكتاتورية. ومع ذلك، فإن قراره يتوافق أساساً مع إجماع المواطنين الأحرار بحيث يكون واجباً على كل واحد منهم أن يعبّر أمام الآخرين عن تحفظاته وشكوكه، بل عن اعتراضاته من دون أية عوائق تمنعه من ذلك»[٣].

ونظراً للمعنى الجديد للنقد كما صاغه كانط، فإن مختلف الدارسين لتاريخ الفلسفة يُقرُّون بأن ما قدمه، وبخاصة تحويل النقد إلى موضوع للفلسفة، يشكل بحق منعطفاً في تاريخ مفهوم النقد [٤]. وأصبح يُؤرَّخ لمفهوم النقد بما قبل كانط وما بعد كانط، أو بما قبل الفلسفة النقدية، وبما بعد الفلسفة النقدية، وأن كل أشكال النقد ستتحدد في علاقتها بهذا النوع الجديد من النقد وهو ما سيظهر في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ويُعرف بتيار "ما بعد الكانطية" كما تمثلها فلسفة هيغل Hegel (١٧٧٠ ـ ١٨٣١)، وماركس Marx (١٨١٨ ـ ١٨٨٣)، ونيتشه Nietzsche (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠). وتكشف «جنيالوجيا généalogie الفكر الغربي منذ عصر الأنوار(...) عن التقدم الكاسح للنقد والإنسان الذي أعيدت إليه المبادرة، بحيث أصبح بحُكم ذلك

---

(١) عبد الحق منصف، **كانط ورهانات التفكير الفلسفي، من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ـ المغرب، ٢٠٠٧، ص ١٣٤.

(٢) François Chatelet, *Une histoire de la raison* (Entretien avec Emile Noel), Paris, Seuil, 1992, p. 126.

(٣) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 507.

(٤) Yves Charles Zarka & André Tosel, *La critique après Kant*, op. cit., p. 147.

صانع التقدم وكفّ عن أن يكون مجرد ذات خاضعة لتصاريف القدر»[١].

ولا يعود هذا المنعطف إلى الجانب المعرفي الخالص للنقد فقط، وإنما إلى الجانب العملي والتاريخي أيضاً، وباختصار إلى شموليته وكليته إذ «لا أحد يمكنه إنكار الأهمية التاريخية والفلسفية لـ"نقد العقل الخالص" داخل الفكر الحديث. لقد شكل منعطفاً فكرياً قلما نجد له نظيراً في تاريخ الفكر الفلسفي. ولا يرجع ذلك إلى ثورته الكوبرنيكية، لأن هذه الأخيرة لم تمس سوى الفلسفة المتعالية، فلسفة "نقد العقل الخالص" في استعماله النظري (أو التأملي)، بل ترجع أساساً إلى العلاقة التي أقامها بين التفلسف في العصر الحديث وبين المجال العملي»[٢]، وذلك طبقاً للقاعدة القائلة: كل شيء يجب أن يخضع للنقد بما في ذلك العقل نفسه.

يؤكد هذا المعنى الشامل والكلي للنقد ما نقرأه على سبيل المثال في مقالة كانط: **الإجابة على سؤال: ما التنوير؟** (١٧٨٤)، حيث يظهر بجلاء أن كانط:

«كان واعياً بأن التطور التاريخي للبشرية بلغ في عصره نقطة تحول حاسمة. هذا العصر هو عصر التنوير، أي العصر الذي يجري فيه مسلسل خروج الإنسان من حالة القصور إلى حالة الرشد.(...) لم يتخلص الإنسان من القصور، ولذا فإن المطلوب هو الجرأة على استعمال العقل وعلى التفكير بحرية، لأن ذلك هو السبيل الوحيد للتخلص من الوصاية التي تفرضها مختلف السلطات على الإنسان»[٣].

ولكي يتحرر العقل من «وصاية التقليد والأحكام الجاهزة، يجب أن يعود إلى ذاته، وأن يعمل على اكتشاف إمكانياته الحقيقية وحدوده. وهكذا، فالتنوير على المستوى النظري يترادف مع النقد»[٤]. وبهذا المعنى نستطيع القول إن نقد العقل الخالص، هو تنوير ذاتي للعقل يستهدف تخليصه من أوهامه وادعاءاته اللامشروعة. وأن الغرض من نقد العقل الخالص، هو تنصيب محكمة تتوفر على صلاحية للفصل في كل النزاعات والتمييز بين الادعاءات المشروعة واللامشروعة للعقل. يقول كانط:

«بدون هذا النقد يكون العقل ـ إذا صح القول ـ في حالة الطبيعة، ولا يستطيع أن يفرض ادعاءاته ومطالبه أو أن يؤكدها إلا بواسطة الحرب. أما النقد الذي يستمد كل قراراته من القواعد الأساسية التي أنشأها هو ذاته والتي لا يشك

---

(١) George Balandier, *Le détour, pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985, p. 7.

(٢) عبد الحق منصف، **كانط ورهانات التفكير الفلسفي**، مرجع سبق ذكره، ص ١٣١.

(٣) اسماعيل المصدق، «المهمة التاريخية للفلسفة النقدية»، في: **التأصيل النقدي للحداثة وما بعدها، قراءة في الفلسفة الكانطية**، تنسيق: محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ١٢٨، ٢٠٠٥، ص ٢٣.

(٤) **المرجع نفسه**، ص ٢٤.

أحد في مكانتها؛ فإنه يوفر طمأنينة الحالة الشرعية التي لا يمكن فيها أن نعالج نزاعاتنا إلا بطرق التقاضي»[(١)].

وبحسب مؤرخ الفلسفة، فرانسوا شاتليه François Chatelet (١٩٢٥ ـ ١٩٨٥)، فإنه إذا كان كانط في **نقد العقل الخالص**، قد اهتم بالمعرفة العلمية من جهة الإمكان، فانه في **نقد العقل العملي**، قد اهتم بالأخلاق أو السلوك بناء على قاعدة أساسية هي قاعدة الحرية، إذ بدون الحرية لا يمكن فهم السلوك الإنساني. وأن كانط بطرحه للموضوع على هذا النحو إنما يكون قد طرح كل المواضيع المتصلة بفلسفة التاريخ التي تعمّق تعاليم عصر التنوير وتتجاوزه إلى آفاق أخرى[(٢)]. لماذا؟ لأنه إذا كان «النقد في الاصطلاح العام معناه امتحان شيء من جهة قيمته،[فإن] نقد العقل الخالص هو امتحان لقيمة العقل نفسه، من حيث استعماله النظري الذي يتوخى الحقيقة غاية له. ونقد العقل العملي هو امتحان لقيمة العقل من حيث أنه مدبّر للعمل، وأن غايته ثبوت الأخلاقية»[(٣)]. وبذلك يتأكد الطابع الشامل والكلي للنقد، كما بيَّنا ذلك سابقاً[(٤)].

وإذا كانت معظم الدراسات حول كانط قد بيَّنت بالتفصيل الجانب المعرفي للنقد، وبخاصة في الثلاثية النقدية: **نقد العقل الخالص** (١٧٨١)، و**نقد العقل العملي** (١٧٨٨)، و**نقد ملكة الحكم** (١٧٩٣)، فإن هناك من يرى «أن كانط بنى مشروعه النظري والفلسفي على مفهوم النقد سواء في فلسفته الترنسندنتالية أو في فلسفته في التاريخ»[(٥)]. ويعنينا في هذا البحث الجانب العملي المتصل بأطروحتنا، وبمجال فلسفة التاريخ في فلسفة كانط، كما سيتضح ذلك في المحاور اللاّحقة. وبتعبير آخر، فإننا إذا كنا قد بيَّنا بعض المعالم المعرفية العامة للنقد عند كانط، فإن ما يعنينا بشكل خاص هو النقد كما ظهر في نصوص كانط حول ما يسمى بفلسفة التاريخ، وبخاصة في النص: **ما التنوير؟** وبالتالي، فإن ما يعنينا هو تطبيق القاعدة القائلة: «يتعين على كل شيء أن يخضع لمحكمة النقد». وبتعبير آخر فإن النقد لا يرتبط فقط بأسئلة من قبيل: ماذا يمكنني أن أعرف؟ أو ماذا يمكنني أن أفعل؟ أو ماذا يمكنني أن آمل فيه؟ وإنما يتعدى ذلك إلى السؤال: ما الإنسان؟

---

(١) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 659.

(٢) François Chatelet, *Une histoire de la raison*, op. cit., p. 145.

(٣) عثمان أمين، **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، مرجع سبق ذكره، ص ٦٠.

(٤) حول موضوع الكلية في نقد كانط، انظر: محمود سيد احمد: «مبدأ الكلية بين كانط وهابرماس»، في مجلة: **عالم الفكر**، العدد الرابع، المجلد ٣٤ (٢٠٠٦). المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت، ص ص ٢٢٩ ـ ٣٤٦، وبهذه المناسبة، فإنني أتقدم بالشكر الخالص الى الزميل والصديق العزيز الدكتور محمود سيد احمد على ملاحظاته القيمة على هذا البحث.

(٥) محمد نور الدين أفاية، «الفلسفة النقدية»، في: **الموسوعة الفلسفية العربية**، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٩١.

مما لا شك فيه أن النقد الكانطي قد عرف تحولات عديدة ومتنوعة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وليس غرضنا في هذا البحث الوقوف عند مختلف هذه التحولات، ولا كتابة تاريخ هذا النقد على أهميته، لأن ذلك يتجاوز كثيراً مسعانا الحالي، إذ تكفي الإشارة في هذا السياق إلى ما أورده أحد المختصين في فلسفة كانط، وهو ألكسيس فيلوننكو Alexis Philonenko، الذي أشار إلى أن الدراسات حول الفلسفة الكانطية في عام ١٨٠٤، تاريخ وفاته، قد بلغت أكثر من ثلاثة آلاف دراسة، وهو ما يؤكد الأثر الكبير الذي مارسه **نقد العقل الخالص** [(١)]، وإنما حسبنا أن نتوقف عند تحولين أساسيين لهما صلة مباشرة بأطروحة بحثنا، ونعني بذلك النقد الكانطي كما نقرأه في فلسفة الانطولوجيا التاريخية لميشيل فوكو، والنظرية النقدية كما أسسها ماكس هوركهايمر Max Horkheimer (١٨٩٥ ـ ١٩٧٣)، وتيودور أدورنو Theodor Adorno (١٩٠٣ ـ ١٩٦٩). فما هو النقد في الانطولوجيا التاريخية وفي النظرية النقدية؟

ثانياً ـ الانطولوجيا التاريخية

قدم ميشيل فوكو محاضرة في الجمعية الفلسفية الفرنسية بتاريخ: ٢٧ أيار/مايو ١٩٧٨ بعنوان أولي: «ما النقد؟ النقد والتنوير» [(٢)]، طرح فيها جملة من الأفكار المتصلة بمفهوم النقد، ومنها: أن سؤال النقد ما انفك يُطرح على الفلسفة، وأن هناك ما يشبه الموقف النقدي في الفكر الغربي منذ العصر الحديث. ورغم ما يتصف به النقد من تعدد وتنوع وتباين في المعنى والوظيفة، إلا أنه يعني علاقة ما مع موضوع آخر وحقيقة أخرى. وبالتالي، فإن النقد مهما اختلفت معانيه فهو وسيلة أو أداة فلسفية أو علمية أو سياسية [(٣)].

ولا يتردد ميشيل فوكو في وصف الأدوار التي تقوم بها هذه الأداة بالدور الذي تقوم به الشرطة في تطبيق القانون. وهذا يعني أن النقد يؤدي بعض أدوار السلطة، وأنه في بعض الأحيان يمثل سلطة مضادة تظهر في شكل رقابة. ويحتل النقد في جميع الأحوال موضع اللاّحق والتابع مقارنة بالمعرفة العلمية والسياسية والفلسفية والدينية. ورغم دوره الأداتي والسلطوي والرقابي، إلاّ أن للنقد، في نظر ميشيل فوكو، ميزة وقيمة أخلاقية أكبر من عملية التقييم أو التقويم واستبعاد الأخطاء، ألا وهي قيمة

---

(١) Alexis Philonenko, *L'œuvre de Kant, la philosophie critique*, tome 1, Paris, Vrin, 2003, p. 103.

(٢) لأنه كان من المفترض أن يتم إعادة كتابة نص المحاضرة ومن ثم تقديم عنوان نهائي لها، ولكن وفاة الفيلسوف حالت دون ذلك. لذا قامت الجمعية الفلسفية بنشر نص المحاضرة كما هو مسجل، حيث نقرأ في الفقرة الأولى تردد الفيلسوف في إطلاق هذا العنوان على محاضرته.

(٣) Michel Foucault, «Qu'est- ce que la critique? (critique et AUFKLARUNG)», in, *Bulletin de la société française de philosophie*, 84 année, N°2, avril-juin 1990, p. 36.

الفضيلة، أو كما قال: «بشكل ما، فإنني أريد أن أتحدث عن الموقف النقدي بوصفه فضيلة عامة»[1]. لماذا؟ لأنه يرتبط بما يسميه بالخُلق ethos، وبالشجاعة في قول الحق، وبالشأن العام[2].

ومما لاشك فيه أن هناك أكثر من طريقة لكتابة تاريخ النقد، ومع ذلك فإن فوكو فضّل مساراً تاريخياً يبدأ بالمرحلة الرعوية الكنسية. لماذا؟ لأن لهذا المسار صلة بموضوع فنون الحكم/المُلك gouvernementalité[3] الذي شرع في دراسته في سبعينيات القرن العشرين عندما انتقل من الاهتمام بالسلطة الانضباطية disciplinaire والسلطة الحيوية biopouvoir إلى فنون الحكم، بحيث توصل إلى أن المرحلة الرعوية هي التي طوّرت الفكرة القائلة بضرورة أن يخضع الفرد للحكم الكنسي، وأن يكون له موجِّهاً يقبل به ويطيعه، ومن ثم يقوده نحو الخلاص. ولا تتم هذه العلاقة بالخلاص إلاّ من خلال الحقيقة بوصفها عقيدة، ومعرفة وتقنية أو فناً. وهذه العلاقة الثلاثية بالحقيقة هي التي تشير إليها عبارة "توجيه الضمير".

ولكن الذي حدث منذ عصر النهضة هو نوع من الانفجار في فنون الحكم الذي أسسته الرهبنة المسيحية، وتم ذلك من قبل الإصلاح الديني، بحيث أدى إلى امتداد فنون الحكم داخل المجتمع، وذلك من خلال التساؤل عن كيفية حكم الأطفال، والفقراء والبؤساء، والعائلة، والجنس، والجسد، والفكر، والدولة. وبرز إلى العلن سؤال في المجتمعات الأوروبية ميزها عن غيرها من المجتمعات الأخرى ألا وهو: **كيف نحكم أنفسنا؟**

لا يعني هذا السؤال، في نظر ميشيل فوكو، «أننا لا نرغب إطلاقاً في الحكم»، وإنما يطرح مسألة طرق وسُبُل وكيفيات الحكم. أي، لماذا يتم حُكمنا بهذه الطريقة، وليس بطريقة أخرى مغايرة؟ ضمن هذه الحركة العامة حول كيفية الحكم، ظهر الموقف النقدي بوصفه شريكاً وخصماً لفنون الحكم في الوقت نفسه[4]. وعليه، فإن الموقف النقدي هو «فن عدم الحكم بهذه الطريقة، أو عدم الحكم إلى حد ما، أو

---

(١) *Ibid.*, p. 36.

(٢) انظر بهذا الشأن:

- Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au collège de France.1982 - 1984, Paris, Gallimard & Seuil, 2008.

- Michel Foucault, *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au collège de France.1983 - 1984, Paris, Gallimard & Seuil, 2009.

(٣) اقترح محمد ميلاد كلمة "الحكمانية"، وعبد السلام بنعبد العالي: "الحكامة"، وفضّلنا ترجمتها بمعناها العام، أي فنون الحكم / المُلك وفقاً للمعنى الذي ذهب إليه الماوردي وابن خلدون على سبيل المثال.

(٤) Michel Foucault, «Qu'est- ce que la critique?». *op. cit.*, p. 38.

الحكم الذي لا نكون فيه محكومين كثيراً، أو [قل]: فن أن لا نخضع للُحكم بدرجة كبيرة»[1]. لا شك في أن هذا التحديد عام وغامض، ولكن مع ذلك رأى فيه ميشيل فوكو تحديداً يسمح بتعيين جملة من المميزات الأساسية لهذا الموقف النقدي، ويمكن إجمالها في العناصر الآتية:

١. **النقد والدين**: إن الموقف النقدي بما هو فن «أن لا نخضع للحكم بدرجة كبيرة»، يفيد نقد النصوص الدينية، ومعرفة حقيقة هذه النصوص الدينية بعيداً عن كل سلطة دينية. ولقد جسّد هذا الموقف النقدي عدد كبير من العلماء والحركات الفكرية والثقافية بدءاً بالعالم اللاهوتي جون ويكليف[2] والناقد بيير بايلي. وعليه، فإن الموقف النقدي قد تطور بشكل أساسي في علاقته بالنصوص المقدسة، وعُرِف بنقد الأناجيل، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً[3].

٢. **النقد السياسي**: إن الموقف النقدي بما هو فن «أن لا نخضع للحكم بدرجة كبيرة»، يعني عدم القبول بالقوانين الظالمة وغير العادلة رغم ما يمثله تهديد السلطان. وعليه، فإن الموقف النقدي يتمثل في معارضة الحكم واكراهاته، وذلك باسم الحقوق الكونية/العالمية universelle التي يجب أن تمتثل لها الحكومات، وأن تظهر في القضاء وفي التربية، وفي مختلف المجالات الاجتماعية والسياسية. ولقد تم التعبير عن مختلف هذه المستويات باسم القانون الطبيعي. يقول فوكو: «إن القانون الطبيعي ليس من اكتشاف [عصر] النهضة بلا شك، ولكنه أخذ منذ القرن السادس عشر وظيفة نقدية سيحتفظ بها دائماً»[4]. وهذا ما عملت نظرية العقد الاجتماعي على تأسيسه والدفاع عنه، وعبَّر عنها فلاسفتها بطرق مختلفة.

٣. **النقد العلمي**: إن الموقف النقدي بما هو فن «أن لا نخضع للحكم بدرجة كبيرة»، يعني عدم القبول بالحقيقة كما تفرضها السلطة، وأية سلطة، على أنها حقيقة، وأن لا نقبل بالحقائق إلاّ بتلك الحقائق التي تعتبرها الذات حقائق تمتلك الأسباب والحجج والبراهين الكافية واللازمة لقبولها على أنها كذلك. وبالتالي عدم القبول بأي حقيقة غير الحقيقة العلمية، وليس بالحقيقة المفروضة من قبل السلطة.

نستنتج من ذلك أن الموقف النقدي يشير إلى نوع من التاريخ النقدي السابق لما يُعرف في تاريخ الفلسفة بالنقد الكانطي كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وإلى أحد الأسس التي تتميز بها فلسفة ميشيل فوكو، ألا وهو إعطاء الأولوية دائماً للممارسات والتجارب

---

(١) *Ibid*., p. 38.

(٢) جون ويكليف (١٣٢٠ ـ ١٣٨٤)، لاهوتي ومصلح انكليزي، اشتهر بمشاركته في السجال الذي دار بين الملك ادوارد الثالث وبين البابا حول الضريبة الكنسية.

(٣) *Ibid*., pp. 38 - 39.

(٤) *Ibid*., p. 39.

على حساب النظريات والمعايير مع التركيز على الجانب التاريخي الخاص بالحضارة الغربية، والذي يتناسب في هذا السياق مع السلطة الرعوية، وما أدت إليه من ظهور لمواقف نقدية في ثلاثة مجالات أساسية هي: الدين، والسياسة، والمعرفة العلمية.

يميز ميشيل فوكو بشكل صريح بين المشروع النقدي الكانطي، وبين الأنشطة النقدية والسجالية التي يقوم بها المثقفون أو الأساتذة، وبين الموقف النقدي attitude critique الذي ظهر في الغرب منذ القرن السادس عشر، وارتبط بفنون الحكم/ تدبير المُلك. والنتيجة التي يؤدي إليها هذا التحليل للموقف النقدي كما ظهر في التاريخ الغربي، وانطلاقاً من فنون الحُكم وفقاً لفرضية ميشيل فوكو، هي أنه إذا كانت فنون الحكم تمثل حركة إخضاع للأفراد والجماعات بوسائل سلطوية مستندة إلى الحقيقة أو قائمة على الحقيقة، فإن النقد يعني تلك الحركة التي من خلالها تعطي الذات لنفسها الحق في مساءلة الحقيقة حول آثارها السلطوية. وبكلام فوكو: «إذا كانت فنون الحكم تعني هذه الحركة التي بواسطتها يتم إخضاع الأفراد بواسطة آليات سلطوية تستند إلى حقيقة ما، فإن النقد هو هذه الحركة التي بواسطتها تعطي الذات لنفسها حق مساءلة الحقيقة حول آثار السلطة»[١]. وبذلك يكون النقد هو فن عدم الخضوع والإكراه، أي نوعاً من العصيان الواعي، أو العصيان الخاضع للتفكير والتدبير، وبذلك تكون الوظيفة الأساسية للنقد هي: «عدم الخضوع للعبة jeu[٢]، أو لما يمكن تسميتها "بـ "سياسة الحقيقة" "»[٣] ولا شك في أن النقد بحسب هذا التعريف، يتحدد بوظيفته السياسية ألا وهي رفض الخضوع. لكن هل يعني رفض الخضوع رفض الحُكم كليةً؟ ذلك ما لا يذهب إلى القول به ميشيل فوكو.

إن هذا النقد الرافض والمحلل لسياسة الحقيقة يتصل، في نظر ميشيل فوكو، بما سبق لكانط أن دعا إليه في مقالته: **ما التنوير**؟ حيث عرَّف كانط التنوير تعريفاً سلبياً بأنه «خروج من حالة القصور التي يعيش فيها الإنسان وهو مسؤول عن ذلك»[٤]. وبالتالي،

---

(١) *Ibid.*, p. 39.

(٢) "اللعبة" هي من الكلمات بل من المفاهيم الأساسية في فلسفة ميشيل فوكو، وبخاصة في فلسفته المتأخرة المهتمة بالذات. يرجع هذا المفهوم، كما هو معلوم، إلى الفيلسوف فيتغنشتين صاحب نظرية الألعاب. ولا ينكر ميشيل فوكو تأثره بهذه النظرية التي لها، في الحقيقة، تأثير كبير على مختلف الفلاسفة المعاصرين.

(٣) *Ibid.*, p. 39.

(٤) Emmanuel Kant, «Réponse a la question : Qu'est-ce que les lumières», in, *Critique de la faculté de juger*, suivi de, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquie, Traduit de l'allemand par, Alexandre J.-L. Delamarre, Jean - René Ladmiral, Marc B. de Launay, Jean-Marie Vaysse, Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, 1985, pp. 497 - 505. =

فإن التنوير يعني رفع الوصاية على الإنسان، والحق في الاستقلال الذاتي autonomie، وفي الاستعمال الحر للعقل، وبخاصة في المجال العام.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: على أي أساس يكون الموقف النقدي بما هو رفض للخضوع يتصل بالنقد كما صاغه كانط، والذي أشرنا إلى بعض معالمه العامة في المحور السابق من هذا الفصل؟ إن الإجابة على هذا السؤال تتطلب تقديم بعض المعطيات التحليلية التي اعتمدها ميشيل فوكو، ومنها على وجه التحديد: التمييز الذي أدخله على الفلسفة النقدية ما بين فلسفة تعنى بالحقيقة، وفلسفة تعنى بالحاضر، أو بتجاربنا الحاضرة، وتؤسِّس للفكر النقدي. تجد الأولى تعبيرها في الثلاثية النقدية، والثانية في النصوص المتعلقة بفلسفة التاريخ[(١)].

كما تجد أساسها في ما ذهب إليه كانط في تحديده للتنوير على أساس العلاقة بالقصور، وأن هذا القصور مرتبط بعدم القدرة على استعمال العقل نتيجة السلطة والوصاية التي تُمارس على الإنسان وتُجبره على أن يبقى في حالة قصور، وكذلك بفعل النقص في القرار الشجاع، ومن هنا جاءت دعوة كانط إلى ضرورة التحلي بالشجاعة وهو ما يجعل النقد يتصل بالفضيلة[(٢)]. وما يميز موقف كانط هو أنه لم يكتفِ بالوصف والإقرار، وإنما دعا إلى ضرورة رفع حالة القصور، وتمكين الناس من بلوغ حالة الرشد والنضج، وبخاصة في ثلاثة ميادين هي الدين والقانون والعلم، وأن لا يبقى أي شيء خارج النقد، كما بيَّنا ذلك في المحور السابق من هذا الفصل.

لكل هذه الأسباب، يرى ميشيل فوكو أن نص: **ما التنوير؟** يتطابق وما ذهب إليه في تحديد مفهوم النقد. صحيح أن النقد عند كانط له معنى أساسي يتمثل في معرفة الحدّ أو حدود المعرفة، ولكن كانط في دعوته إلى الشجاعة وضرورة استعمال العقل واستقلال الإنسان ما يثبت ضرورة النقد بما هو عدم الخضوع، أي القول بضرورة التجاوز، تجاوز حالة القصور والوصاية إلى حالة الرشد والمسؤولية والاستقلال، وهو ما يتفق وما ذهب إليه فوكو في تحديد الموقف النقدي، بل وأكثر من ذلك، إنه يتفق والعلاقة ما بين النقد الكانطي والنقد النيتشوي[(٣)]. ومما لاشك فيه أن عدم الخضوع

= - ترجم هذا النص إلى العربية من قبل يوسف الصديق، في: **مجلة الكرمل**، مجلة فصلية ثقافية، تصدر عن مؤسسة الكرمل الثقافية، رام الله - فلسطين، العدد ١٢، سنة ١٩٨٤. وعبد الغفار مكاوي في كتاب: **زكي نجيب محمود، فيلسوفاً واديباً ومعلماً**، كتاب تذكاري، جامعة الكويت، ١٩٨٧. واسماعيل المصدق، في مجلة: **فكر ونقد**، العدد ٤، سنة ١٩٩٧.

(١) الزواوي بغوره، «مكانة الانطولوجيا التاريخية من الفلسفة الكانطية»، في مجلة: **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، العدد ٩٣، السنة ٢٤، شتاء ٢٠٠٦، ص ١٤٤، أو الفصل الأول من هذا الكتاب.

(٢) Michel Foucault, «Qu'est- ce que la critique?» *op. cit.*, p. 40.

(٣) الزواوي بغوره، **ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الانطولوجيا التاريخية**، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ٢٠٠٩، ص ص ١٢٠ - ١٢٤.

لألعاب السلطة والحقيقة هي مهمة أولية ومقدمة لكل تنوير في الحاضر والمستقبل، وهذا هو الوجه الأخلاقي للنقد بما هو فضيلة، لأنه يعمل من أجل تحرير الإنسان واستقلاليته وانعتاقه وحريته.

وعليه، فإن النقد المقصود هنا هو ليس النقد بما هو نقد للعقل أو للمعرفة ولحدودها، وإنما هو نقد متصل بتجربتنا العملية، ولما اصطلح عليه كانط في نصه: **ما التنوير؟** بالاستعمال الخاص والعام للعقل، حيث يوجب الاستعمال النقدي للعقل الخضوع للأمر، أي الطاعة، ولكن وفي الوقت نفسه ضرورة المناقشة أو ما يسميه كانط بضرورة اكتشاف مبدأ الاستقلالية الذاتية. وبتعبير أدق، إن مبدأ الطاعة يستلزم عند كانط مبدأ الاستقلالية الذاتية[١]. يقول ميشيل فوكو: «من السهل أن نبين أن الشجاعة في المعرفة التي طرحها التنوير تقتضي وتتطلب الاعتراف بحدود المعرفة، وأنه من السهل واليسير أن نبيِّن أن الاستقلالية الذاتية عند كانط بعيدة عن أن تكون معارضة لطاعة الحاكم»[٢]. ولكن فوكو يستدرك ليؤكد أن هذا لا يمنع من القول إن النقد في المشروع الكانطي يتمثل في «عدم الخضوع désassujettissement لألعاب السلطة والحقيقة، بوصفها مهمة أولى ومقدمة لكل تنوير في الحاضر والمستقبل»[٣]. أو كما قال في نص آخر: «إذا كان يجب طرح سؤال المعرفة في علاقتها بالهيمنة/السيطرة، فإنه يجب أولاً وقبل كل شيء البدء بتلك الإرادة المقررة décisoire في أن تخضع لحُكم / سلطة، وأن هذه الإرادة هي بمثابة موقف فردي وجماعي للخروج، كما قال كانط، من حالة القصور. وعليه، فإن المسألة مسألة موقف»[٤]. ينتج عن ذلك أن النقد هو نقد للسلطة والإكراه والإخضاع والهيمنة. كما يرتبط بطريقة استعمال العقل، وبتجاوزات السلطة، وبضرورة إقرار الحرية. وعليه، فإن ما وصفه كانط باسم التنوير هو ما يتحدث عنه فوكو باسم النقد. وكما أشرنا إلى ذلك، فإن عصر التنوير من الناحية التاريخية كان عصر النقد، وعبَّر عنه كانط خير تعبير عندما قال: «عصرنا هو عصر النقد»، وعلق عليه فوكو بالقول: «ما وصفه كانط باسم التنوير هو بالتدقيق ما حاولت وصفه سابقاً بالنقد، أو تحديداً بالموقف النقدي الذي ظهر في الغرب انطلاقاً من تلك العملية الكبرى لفنون حكم المجتمع»[٥].

ومما لا شك فيه أن التنوير يتميز بمميزات عديدة، نذكر منها: ظهور وتشكل الرأسمالية والعالم البورجوازي، ونظام الدولة الحديث، وقيام العلم الحديث. ولكن ما

---

(١) Michel Foucault, «Qu'est- ce que la critique?» *op. cit.*, p. 41.

(٢) *Ibid.*, p. 41.

(٣) *Ibid.*, p. 41.

(٤) *Ibid.*, p. 53.

(٥) *Ibid.*, p. 40.

يجعل التنوير متميزاً بالنسبة لميشيل فوكو هو «ليس لأننا نميِّز القرن الثامن عشر لذا نلتقي مع مسألة التنوير، ولكن لأننا نريد أن نطرح مسألة التنوير لذلك نلتقي مع المخطط التاريخي لحداثتنا»[١]. وهناك طرق عديدة لمناقشة التنوير أشهرها: نقد المعرفة، ولكن فوكو اختار مسألة السلطة، وتحديداً السلطة ـ المعرفة. وبذلك يكون النقد هو نقد لعلاقات السلطة ـ المعرفة ـ الذات، وهو ما يعكس المجالات الفلسفية التي بحثها هذا الفيلسوف.

إن مسار هذا النقد بما هو عدم الخضوع، لم يكن واحداً في أوروبا بوجه عام، وبخاصة في ألمانيا وفرنسا، وذلك لأسباب تاريخية. ففي ألمانيا تطور ابتداء من اليسار الهيغلي مروراً بنيتشه وانتهاء بمدرسة فرانكفورت، حيث تم نقد الموضوعية والعقلانية والتقنية أو باختصار: نقد علاقة العلم بالهيمنة. أما في فرنسا فقد ارتبط بدايةً بالفلسفة الظواهرية، ثم بتاريخ العلوم، وهو ما سبق وأن بيَّنه ميشيل فوكو في مقدمته لكتاب أستاذه جورج كانغيلم، حيث صنَّف نفسه ضمن تيار تاريخ العلوم[٢].

وفي الحالتين، فإن مسار النقد بما هو عدم الخضوع يتفق والتنوير. وأن التنوير والنقد يمثلان الأطروحة الأساسية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ويتطلبان الالتزام بنوع من الممارسة التاريخية الفلسفية التي لا تتصل بفلسفة التاريخ أو تاريخ الفلسفة، وإنما بدراسات تاريخية وفلسفية تُعنى بتجارب ثقافية، وبالبُنى العقلية التي ترتبط بخطاب الحقيقة وآليات الإخضاع المرتبطة بها[٣]، مع ضرورة النظر إلى التنوير وفق قاعدة أساسية، وهي: التنوير مرحلة متميزة، لأنه يمثل لحظة تكوُّن الذات الحديثة، وهذا ما حاول ميشيل فوكو إنجازه في مختلف دراساته التاريخية والفلسفية.

إن هذه القراءة للمسار النقدي الكانطي ما بين فرنسا وألمانيا، مهما كان موقفنا منه، تؤكد أن النقد بوصفه ممارسة، أو وضع حدٍّ للسلطة، أي عدم خضوع بدرجة معينة، هو الذي أدى إلى إعادة طرح سؤال: **ما التنوير؟** ولقد قدم ميشيل فوكو جواباً على هذا السؤال على النحو الآتي:

١ ـ يعتبر سؤال التنوير والنقد السؤال الأساسي في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

٢ ـ إن هذا السؤال يجعل فلسفة ميشيل فوكو على توافق مع مدرسة فرانكفورت[٤]. وهو ما يطرح سؤال العلاقة ما بين مفهوم النقد بما هو عدم الخضوع عند فوكو، والنقد بما هو نقد للهيمنة عند هذه المدرسة، وبخاصة عند روادها الأوائل وهو ما سنبيّنه في المحور الثالث من هذا الفصل.

---

(١) *Ibid.*, p. 46.

(٢) الزواوي بغوره، **ما بعد الحداثة والتنوير**، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٤٦ ـ ١٤٩.

(٣) Michel Foucault, «Qu'est- ce que la critique?» *op, cit.*, p. 45.

(٤) *Ibid.*, p. 45.

٣ ـ تعني دراسة التنوير إنجاز جملة من الأبحاث التاريخية-الفلسفية التي تختلف عن تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ.

٤ ـ ميدان الدراسة لا يتصل بالتجارب الباطنية، ولا بالبنى الأساسية للمعرفة العلمية، وإنما يتصل بإنجاز دراسات تاريخية مشدودة إلى تقصّي العلاقة ما بين «العقلانية التي ترتبط بخطاب الحقيقة وآليات الإخضاع المتصلة بها، وبالتالي القيام بنوع من نقل للمواد التي يستعملها المؤرخون نحو قضية الذات والحقيقة التي لا يهتم بها المؤرخون»(١).

٥ ـ لهذه الدراسات طابعها الفلسفي الخاص، وذلك لأنها تطرح أسئلة من قبيل: من أكون أنا الذي انتمي إلى هذه الإنسانية، وإلى هذا القسم من الإنسانية في هذه اللحظة من حياة الإنسانية الخاضعة للسلطة؟ أي يجب أن يكون هناك تقاطع ما بين العمل الفلسفي والعمل التاريخي.

٦ ـ إن هذه الممارسات التاريخية ـ الفلسفية لها علاقة مميزة ببعض المراحل التاريخية، وبالأخص بمرحلة التنوير. لماذا؟ لأنه يتم النظر إلى هذه المرحلة على أنها «لحظة تشكل البشرية الحديثة»(٢)، رغم أن لها محدِّدات أخرى مثل: الرأسمالية، البورجوازية، الدولة الحديثة، العلم الحديث، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

٧ ـ لقد تم التعبير عن النقد بلغة المعرفة، أي بالنظر في آثار السلطة الناتجة عن الموضوعية والوضعية والتقنية، والبحث في هذه المعرفة وفي ظروف تشكلها ومشروعيتها(٣).

٨ ـ بدلاً من إجراء تحليل متعلق بشرعية الأنماط التاريخية للمعرفة، يجب القيام بإجراء مخالف يتمثل في الاهتمام بعلاقات المعرفة ـ السلطة، ودراستها في شكلها الجزئي والملموس، وليس في شكلها العام والمجرد. فلا وجود للمعرفة والسلطة في صورة مطلقة. كما يجب أن نعي أن المعرفة تتضمن السلطة، وأن السلطة تتضمن المعرفة. أي لا يجوز الفصل بين المعرفي والسلطوي وهو ما أطلق فوكو عليه اسم الوضعية positivité التي يتم تحليلها وفقاً للمنهج الأركيولوجيarchéologie(٤).

٩ ـ ضرورة التركيز في تحليل تلك الوضعيات على حالات التفرد singularité، مع استبعادٍ للتفسير السببي كما يظهر في العامل الاقتصادي أو السكاني أو الهرمي أو الضروري. كما لا يستند إلى مبدأ الجوهر أو الأصل الأول، وإنما يعتمد على:

---

(١) *Ibid.*, p. 45.

(٢) *Ibid.*, p. 46.

(٣) *Ibid.*, p. 47.

(٤) *Ibid.*, p. 49.

"شروط القبول" conditions d'acceptabilité[١]. ومن البيِّن أن هذا الشرط شرطٌ كانطي بامتياز، ولكنه لا يعمل على مستوى المعرفة الصورية، وإنما يعمل على مستوى التاريخ. وأخيراً، فإن هذا التحليل يخضع لشبكة أو لسلسلة من التعليل أو التحليل المعقد. من هنا الحاجة إلى دراسة علاقات عديدة. أي بدلاً من الاعتماد على السببية الأحادية يجب الاعتماد على السببية البنيوية.

١٠ ـ بدلاً من البحث عن أصل متجه نحو سبب أساسي وأولي، يجب البحث عمّا يسميه فوكو بالجنيالوجيا، أي إعادة تشكيل ظروف ظهور وتفرد حدث معين من خلال عناصر متعددة وكثيرة، ليس باعتبارها نتاجاً produit وإنما باعتبارها أثراً effet. كما يوصف هذا التحليل بالتحليل الاستراتيجي. ومن البيِّن مرة أخرى، أن ميشيل فوكو يصبغ على الموقف النقدي في علاقته بالتنوير مجمل فلسفته التي يقسمها بعض الدارسين إلى مرحلتين: مرحلة الأركيولوجيا ومرحلة الجنيالوجيا[٢]. إلا أنه من الواضح جداً أن ميشيل فوكو ينتصر لفكرة تكامل فلسفته، وبخاصة على مستوى المنهج، وأن الموقف النقدي يستلزم تطبيق المنهج الأركيولوجي والمنهج الجنيالوجي، رغم ما يثيره مفهوم المنهج من إشكاليات عند هذا الفيلسوف، الذي يشكك كما هو معلوم في النظرية وفي المنهج بشكل عام، ولكنه يستعملهما على مستوى التطبيق وفي ميادين محددة.

تشكّل النقاط الواردة أعلاه نوعاً من الإجابة على سؤال النقد والتنوير، ولقد أجملها باتريك هيلي Patrick Healy في النص الآتي:

«إن النقد هو سبر تاريخي للأحداث يقودنا لبناء أنفسنا، وهو غير سام، وهدفه ليس هدف الميتافيزيقا، انه نسبي في تصميمه وتنقيبي في نهجه(...). وعلينا أن نستدير مبتعدين عن كل المشاريع التي تطالب بأن تكون شاملة وجذرية، فنحن نعمل في مجالات تحوّل محددة(...). والروح الجماعية الفلسفية هي المناسبة للانطولوجيا النقدية لأنفسنا باعتبارها اختباراً عملياً وتاريخياً للحدود التي يمكن أن نتخطاها، وبذلك فإن هذا العمل سنقوم به بأنفسنا ولأنفسنا لكوننا كائنات حرة»[٣].

والذي لا شك فيه هو أن هذه الخصائص الأساسية للنقد، والتي يمكن اعتبارها بشكل من الأشكال بمثابة قواعد في المنهج، تطرح أسئلة عديدة، وبخاصة تلك

---

(١) *Ibid.*, p. 51.

(٢) انظر على سبيل المثال: دريفوس ورابينوف، **ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية**، مرجع سيق ذكره، الفصل الثاني من القسم الأول، والفصل الخامس من القسم الثاني.

(٣) باتريك هيلي، **صور المعرفة، مقدمة لفلسفة العلم المعاصرة**، ترجمة نور الدين شيخ عبيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٨، ص ١٩٤.

الأسئلة المتصلة بمسار فوكو عموماً، وبعلاقته بكانط ونص كانط: **ما التنوير؟** الذي رجع إليه في العام ١٩٨٣[١]. ولكن الذي يعنينا في هذا البحث هو النظر في الصلة ما بين مفهوم النقد بما هو موقف رافض للخضوع، وبين النقد كما صاغته مدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية.

ثالثاً ـ النظرية النقدية

إن النقد صفة ملازمة لمدرسة فرانكفورت، بل هو اسمها الثاني الذي عُرفت به ألا وهو: **النظرية النقدية**. ويعتبر نص هوركهايمر: **النظرية التقليدية والنظرية النقدية** (١٩٣٧)، بمثابة البيان المؤسِّس لهذه المدرسة. وعليه، فإن سؤال النقد في هذه المدرسة هو سؤال عن كل ما هو جوهري وأساسي في هذه المدرسة، وذلك نظراً لطابعه الكلّي والمركّب، والذي ظهر في مختلف أعمال أعلام هذه المدرسة بمختلف أجيالها. لذا فإننا نسارع إلى القول بأنه ليس غرضنا ومقصدنا تقديم تحليل مفصل لهذا المفهوم، وإنما غاية ما نسعى إليه هنا هو الإشارة إلى بعض المميزات الأساسية التي لها صلة بموضوع بحثنا، وبخاصة ما اتصل بعلاقته بالانطولوجيا التاريخية، محاولين قدر الإمكان عدم الوقوع في الانتقائية والاختزال، وبخاصة في ما قدمه هوركهايمر وأدورنو، وذلك لصلة ميشيل فوكو الوثقى بهذين الفيلسوفين وبتراثهما.

يظهر النقد في مدرسة فرانكفورت في مختلف العمليات النقدية التي أجرتها للفلسفة الهيغلية، والماركسية، والوضعية، والنفعية، والامبيريقية، وذلك بغرض بناء نظرية اجتماعية تستمد مصادرها من الماركسية والفرويدية والكانطية والنيتشوية، منطلقة من فكرة مفادها أن ممارسة النقد يتقدم على كل ممارسة نظرية، وأن هذه الممارسة غير منفصلة عن المجتمع. من هنا يمكن القول إن هناك ثلاثة مفاهيم مترابطة في مدرسة فرانكفورت هي: النقد، والنظرية، والممارسة[٢]. ولهذا النقد خلفيته الفلسفية التي تظهر في قراءة معينة لماركس وهيغل وكانط. يقول مارتن جاي: «إن هوركهايمر استمد من دراسته المبكرة لإمانويل كانط حساسية بإزاء أهمية الفردية، كقيمة لا ينبغي طمسها على الإطلاق تحت متطلبات الجماعة»[٣]. وأن هناك «قرابة غير مباشرة بين الفلسفة النقدية والنظرية النقدية تمرّ حتماً بفلسفة ماركس ذاتها»[٤].

---

(١) الزواوي بغوره، **ما بعد الحداثة والتنوير**، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٥٢ ـ ١٦٥.

(٢) Dominique Folscheid, (sous la dir), *La philosophie allemande de Kant a Heidegger*, Paris, PUF., 1993, p. 352.

(٣) Martin Jay, *Dialectical Imagination*, Little Brown and Company, Boston, 1973, pp. 46 - 49.

(٤) محسن الخوني، **التنوير والنقد، منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت**، دار الحوار، اللاذقية ـ سورية، ٢٠٠٦، ص ٤٦.

يتميّز النقد في النظرية النقدية في مرحلته الأولى باعتماده على الطرح البيني للمعارف مستبعداً ما كان يتمتع به النقد الاقتصادي في الماركسية من مكانة مركزية. ويُعدّ هذا الطرح بمثابة أهم تحوّل أجرته النظرية النقدية على المنظور الماركسي في ذلك الوقت. كما يتميّز هذا النقد بالشك، ورفض انطواء الفكر في نوع من الميتافيزيقا النظرية، والتوجه الوضعي الذي يدّعي التحليل المحايد، لأن الموقف النقدي لا يمكن قيامه خارج الصراعات التاريخية والاجتماعية[١]. ويهدف هذا النقد إلى الكشف عن التناقضات والعلل أو الأمراض الاجتماعية الحاضرة، وأن غاية النقد القيام بنوع من تشخيص الحاضر في مختلف أبعاده. ولذا على الناقد أن لا يكتفي باختصاص محدد كالفلسفة، وإنما عليه أن يستفيد من مختلف الاختصاصات والفروع الاجتماعية والإنسانية، وعلى الفلسفة أن تتخلى عن مقاصدها التأسيسية القَبْلية، وأن تهتم بالنظرة الكلية مستفيدة مما تقدمه العلوم الاجتماعية من دراسات ميدانية وتجريبية، وهذا يتطلب تأسيس فلسفة اجتماعية تُعنى بالحاضر[٢].

وإجمالاً، فإن الموقف النقدي كما صاغه هوركهايمر في عمله: **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، يتصف بالنظرة الكلية والبينية والاجتماعية، ويهدف إلى التغيير من أجل الانعتاق مستعيناً بالقاعدة المعروفة: "المستقبل الذي نرغب في بنائه قائم أصلاً في الحاضر". ولأنه نقد منحاز، فإنه يعكس رغبة أولئك الذين لهم مصلحة في الانعتاق[٣]. إلا أن ما يُلاحظ على هذا المفهوم الاجتماعي للنقد هو تشكيكه في دور البُنى الاجتماعية، وبخاصة ما اتصل بالطبقة العاملة نظراً لصلة هذه المدرسة بالتراث الماركسي، وتأكيده على أهمية المثقف النقدي ودوره، وهو ما يتماثل ونظرة الهيغليين الشباب على شاكلة كارل ماركس الشاب في كتابه: **العائلة المقدسة**[٤]. وهذا ما سيميّز لاحقاً هذه المدرسة التي اهتمت بالثقافة والظواهر الثقافية كما يتجلى في كتابات أدورنو الذي نستطيع القول إنه أسس ما أصبح يُعرف في وقتنا الحاضر بالنقد الثقافي.

ولقد انصبّ النقد بشكل أساسي على الفلسفة الوضعية، وبخاصة فكرتها حول منهج علمي شامل، وموقفها السلبي من الفلسفة في مقابل موقفها الايجابي من العلم. ويكمن التناقض الأساسي بين النظرية التقليدية والنظرية النقدية في مفهوم العلم وهدفه، حيث ترى النظرية النقدية أن العلم نشاط اجتماعي، وهدفه تحويل المجتمع وتحقيق

---

(١) Emmanuel Renault, Yves Sintomer (sous la dir). *Où en est la théorie critique*?, Paris, La Découverte, 2003, p. 38.

(٢) *Ibid.*, p. 39.

(٣) توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعد هجرس، دار اويا، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٤، ص ٢٠٥.

(٤) **المرجع نفسه**، ص ٤٧.

التحرر والانعتاق. يقول هوركهايمر: «إن حقائق العلم، والعلم ذاته، ليست سوى أجزاء من عملية حياة المجتمع، وأنه من أجل فهم مغزى الحقائق، أو العلم عموماً، يتعيّن على المرء امتلاك مفتاح فهم الوضع التاريخي، أي النظرية الاجتماعية الصحيحة»[1]، وبذلك يكون العامل الاجتماعي من أهمّ العوامل والأسس في النظرية النقدية. وليس الهدف الأساسي للنظرية النقدية تنمية المعرفة، «وإنما تحرير الإنسان من أشكال العبودية التي تثقل كاهله»[2]. وعلى هذا الأساس يعارض هوركهايمر النظرية النقدية بالنظرية التقليدية، لأن النظرية النقدية تعمل على كشف تناقضات المجتمع الحاملة للتحولات. وبالتالي، فإن النقد يستند إلى العلاقة بين المعرفة والحرية التي يجب أن تكون محلّ تفكير دائماً أو إعادة تفكير طبقاً للتطور التاريخي والبنيات الاجتماعية.

ولقد لخّص توم بوتومور عناصر نقد مدرسة فرانكفورت، كما صاغها هوركهايمر وأدورنو، على النحو الآتي:

١ ـ نقد معرفي ومنهجي للوضعية أو للنزعة العلمية المغالية في العلوم الاجتماعية.

٢ ـ موقف نقدي بإزاء التأثير الأيديولوجي للعلم والتكنولوجيا باعتبارهما عاملين مهمّين في خلق شكل تكنولوجي بيروقراطي جديد للتسلط أو الهيمنة.

٣ ـ اهتمام خاص بصناعة الثقافة أو بالأوجه الثقافية للتسلط. وتُعتبر الصفتان الأخيرتان أشد ارتباطا بالنقد بما هو رفض للخضوع أو للهيمنة كما ستقول به مدرسة فرانكفورت[3].

كما يظهر النقد جلياً في هذه المدرسة في كتاب: **جدل التنوير** (١٩٤٧)، الذي يُعتبر من أهم النصوص التي أجرت «حواراً عميقاً مع كانط كفيلاً بأن يوضح لنا عدة جوانب من منزلة هذا الفيلسوف في النظرية النقدية»[4]. وظهرت هذه العلاقة في تعريف التنوير والنقد والهدف المتمثل في التحرر من الهيمنة[5]. علماً بأن «هوركهايمر وادورنو يترسمان خطوات كانط في أكثر من نقطة: في ربط التنوير بالعقل، وفي جعل النقد ضرورة للخروج من الأزمة التي يتخبط فيها العقل والحضارة»[6].

والحق فإن مدرسة فرانكفورت قد عُرفت بعبارة "جدلية التنوير"، التي تعني من

---

(١) Max Horkheimer, *Critical Theory. Selected Essays*, Oxford University Press, 1941, p. 159.

(٢) *Ibid.*, p. 82.

(٣) قوم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٤) محسن الخوني، **التنوير والنقد، منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت**، مرجع سبق ذكره، ص ١٣١.

(٥) **المرجع نفسه**، ص ص ١٤٤ ـ ١٥٤.

(٦) **المرجع نفسه**، ص ١٥٩.

بين ما تعني، تقديم قراءة نقدية للتنوير، ولقد تمّ بيان ذلك في كتاب: **جدل التنوير**. ويعد هذا النص تعبيراً عن المرحلة الثانية من مفهوم النقد مقارنة بنص: **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، وذلك لأن الفيلسوفين هوركهايمر وادورنو أجريا تحليلاً للتنوير باسم "الهدم الذاتي للعقل" auto-destruction de la raison الناجم عن التقدم التقني والانحطاط الأخلاقي والسياسي. هذا مع العلم بأن مدرسة فرانكفورت قد خصت العقل بأكثر من دراسة مثلما يظهر ذلك في كتاب: **خسوف العقل** (١٩٤٧)، لهوركهايمر، وكتاب: **جدل السلب** (١٩٦٦)، لادورنو، وكتاب: **العقل والثورة** (١٩٦٠)، لهربرت ماركيوز Herbert Marcuse (٢٨٩٨ ـ ١٩٧٨).

والمنطلق الحقيقي لهذا المشروع، مشروع نقد التنوير/العقل، بدأ عندما توصل هوركهايمر وأدورنو إلى صياغة الإشكالية الآتية: لماذا سقطت الإنسانية في بربرية جديدة، بدلاً من أن ترتقي إلى وضع إنساني أصيل؟ وقد جاء جوابهما في كتابهما: **جدل التنوير**، حيث بيّنا الطابع الملتبس للتنوير، وخلُصا إلى أن للتنوير على الأقل وجهين: سلبي وإيجابي. وعلى هذا الأساس قاما بنقد تقدم الحضارة الغربية، واستعملا في هذا السياق أحد المفاهيم الأساسية عند عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max Weber (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠)، ألا وهو "نزع الغلالة السحرية" عن العالم désenchantement، وبيّنا طبيعة الهيمنة التي تربط الإنسان بالطبيعة، بالإضافة إلى الأشكال الأخرى من الهيمنة التي لها صلة مباشرة بالنقد، كما سنبين ذلك لاحقاً.

ولكنهما وقبل أن يخلصا إلى هذه النتيجة قاما بتعريف للتنوير على هذا النحو: «منذ أن وُجد التنوير بمعناه العام، بما هو تفكير متقدم، فإنه كان يعمل على أن يحرر الناس من الخوف وأن يجعلهم سادة أنفسهم، إلا أن مصير الأرض قد انتقل من التنوير إلى الكارثة الكلية»[1]. يفيد هذا التعريف بما لا يترك مجالاً للشك، أن التنوير قد أدى إلى الكارثة، وأن العقل الأداتي في محاولته للسيطرة على الطبيعة وعلى المجتمع والإنسان، قد أدى إلى الانحطاط الكامل، وأن هذه الكارثة حصلت بفعل الهيمنة والسيطرة ليس فقط للعقل الأداتي وإنما للأسطورة كذلك. من هنا لم يترددا في القول إن «التنوير قد سقط في الأسطورة أو الميثولوجيا»[2]. وهذا يعني أن العقل الأداتي لم ينفصل عن الأسطورة، وأن الأسطورة جزء من التنوير رغم ادعائه التخلّص منها.

والمفارقة أن التنوير لم يكتف بالسقوط في الأسطورة فقط، وإنما عمل على خلق أساطيره الخاصة. وأكبر هذه الأساطير على الإطلاق: أسطورة التقدم التقني، والسيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان. ولم يكتف التنوير بذلك، وإنما جعل من الأسطورة محركاً للتنوير، بحيث أصبحت «الأسطورة تنجز التنوير، وأن التنوير في كل خطوة يغرق أكثر

---

(١) Max Horkheimer & Th.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1983, p. 13.

(٢) *Ibid.*, p. 10.

فأكثر في الأسطورة»[١]. من هنا توصل هوركهايمر وأدورنو إلى خلاصتهما المدوية، وإلى عبارتهما المشهورة القائلة: «إن التنوير يعني الشمولية totalitarisme»[٢]. وبذلك يكون العقل التنويري قد أنجب نقيضه، وعمل على تقويض مُثُله. وهذا هو المعنى المراد من جدل العقل، الذي يعني الهدم الذاتي للعقل، أي أن العقل يقوم بهدم أسسه التي بناها. وبتعبير آخر، فإن ما أرادا إثباته في **جدل العقل/التنوير** هو أن البشرية بلغت في القرن العشرين من القدرة العلمية ما يمكّنها من التخلص من المرض والمجاعة والقهر والحرب. وبدلاً من أن تتخلص من هذه المعوقات للتقدم، فإنها سقطت في ما هو أسوأ منها ألا وهي البربرية، المتجسّدة في الاستعمار والنظم الشمولية. ولقد بيّنا ذلك من خلال دراسة تاريخ العقل وانتقاله من الأسطورة والأخلاق إلى العقل الأداتي، وهذا ما يشير إليه أحد فصول الكتاب: "من العقل الأخلاقي إلى العقل الأداتي أو عودة الاغتراب"، ليؤكدا أن العقل فَقَدَ خاصّيته الثورية المحررة التي كانت له في عصر الأنوار عندما كان أداة تحرر من الدين، ومن الخرافات والمعتقدات السحرية، ليصبح أداة تسلط وإخضاع للجماهير وتوحيد للسلوكيات[٣].

وعلى الرغم من نقد مدرسة فرانكفورت للتقدم ولصور الانحطاط، إلا أنها لم تفقد الأمل في التقدم، حيث نجد أدورنو يدعو إلى ما يعتبره «ضرورة التفكير في التقدم في مرحلة الانهيار أو الكارثة»[٤]. كما يدعو إلى ضرورة ربط التقدم بالفكر النقدي، وتجديد العلاقة مع عصر التنوير الذي أوجد هذه الفكرة التي استعملها كسلاح للانعتاق ضد النظام القديم ancien regime، ناقداً الفهم الوضعي للتقدم الأحادي والخطّي والاختزالي الذي يختزل ويبسّط التقدم في التحسُّن الدائم، المستمر والمتصاعد. وهذا يعني أن أدورنو ومعه مدرسة فرانكفورت، كانوا من الذين يرون

---

(١) *Ibid.*, p. 22.

(٢) *Ibid.*, p. 16.

ـ ملاحظة: تم استعمال لهذا الغرض مواد تعود إلى الأسطورة والأدب والرواية والنقد الأدبي كما تعكسه أعمال جورج لوكاتش وروايات المركيزدو صاد Sade وهو ما تبينه على سبيل المثال دراستهما لأسطورة: **عوليس أو الأسطورة والتنوير** *Ulysse , ou le mythe et les lumières*، وكذلك إحالاتهم إلى تحليل يونغ لنظرية التضحية théorie du sacrifice، وكذلك دراستهما لرواية دو صاد: **جولييت أو التنوير والأخلاق** *Juliette ou les lumières et la morale* واعتمادهم على نيتشه الذي سبق له وأن بيّن الطابع الأسطوري للتنوير، وقام بنقد العقل أو بالأحرى بتحطيم العقل. وكل هذه المواد تؤدي إلى القول إن العقل يحمل عناصر هدمه الذاتي autodestruction، وأن العملية التنويرية محكوم عليها بالانحطاط.

(٣) جان فرانسوا دورتيي (اشراف)، **فلسفات عصرنا. تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها**، ترجمة ابراهيم صحرواي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٩، ص ١٧٢.

(٤) Max Horkheimer & Th. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 132.

ضرورة التحري والبحث في النواة التحريرية والانعتاقية للتنوير، لأن هناك إمكانية للانعتاق بالتنوير ضد التنوير، وأنه بدلاً من الدفاع عن الحضارة وعن قواها البربرية والتراجعية، يجب علينا فهم الظروف الاجتماعية والسياسية والتاريخية التي أدت إلى الكارثة التي تمثلها النازية والستالينية، والكشف عن جذورهما في تناقضات التقدم، وكيف أن العقل الذي هو وسيلة للانعتاق قد تم تحويله من قبل النخب الحاكمة إلى عقلانية أداتية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هناك حضوراً لقوى اللاعقلانية في الحياة الإنسانية. فالعقل ليس سيداً دائماً على الإنسان، تدل على ذلك حالات التقهقر وضعف الضمير، وما يؤدي إليه من ظهور لحالات التراجع والتردّي. لذا فإن التقدم والتراجع مظهران مترابطان. فالتقدم والتقهقر، الانعتاق الاستعمار، التحرر والشمولية يسيران جنباً إلى جنب، وأن المجتمع الشمولي يمارس هيمنة على الأفراد الذين هم وحدهم القادرون على المقاومة، وذلك لأنه إذا كان المجتمع الشمولي يعمل على التوحيد وإلغاء التنوع، فإن أفراد المجتمع يحاولون دائماً مقاومة ذلك بشتى الأصناف والأشكال، كما يعمل المجتمع دائماً على الحفاظ على تنوعه.

ويفيد **جدل التنوير/ العقل** مفهوماً للعقل لم يحدده الفيلسوفان إلا لاحقاً، وهو أن العقل التنويري يتكون من شكلين: عقل ايجابي وعقل سلبي؛ عقل موضوعي وعقل ذاتي، مثله مثل التنوير المستعمل بصيغتين: ايجابية وسلبية، موضوعية وذاتية. فهناك من جهة التنوير الذي يهدم نفسه، والتنوير الذي ينقذ نفسه، أو ما يُمكن التعبير عنهما بالتنوير الزائف والتنوير الأصيل. على أن الأمر الذي لا شك فيه هو أن فيلسوفَيْ مدرسة فرانكفورت قد احتفظا بالصفتين وفي الوقت نفسه بلبس العبارة، ومن هنا تعدّد التفسيرات والتأويلات في هذا الموضوع. فمثلاً يقول أحد المؤرخين البارزين لهذه المدرسة: «لا شك في أن مؤلفَيْ جدل التنوير قد احتفظا بلبس العبارة، ولم يفصحا إلاّ لاحقاً عن العقل الذاتي والعقل الموضوعي»[١].

يؤكد هذا الفهم ما ذهبا إليه في مقدمة كتابهما من تعيين وتحديد لهدفهما بالقول: «إن الهدف الأساسي من هذا الكتاب، يمكن أن نحدده على أنه دفاع عن العقلانية، وذلك بالإشارة إلى ما تتضمنه من عناصر محايثة لها، والبرهان على بعض عناصرها النقدية الموجَّهة ضد الإنسانية التي يمكن إدخالها بشكل مثمر»[٢]. أي أن هناك محاولة للجمع بين قيم التنوير وبين نقد التنوير، وهو هدف مشترك بين النظرية النقدية وبين الانطولوجيا التاريخية.

و لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو: كيف نميز بين تنوير زائف

---

(١) Rolf Wiggershaus, *L'école de Francfort. Histoire, développement, signification*, trad. Lilyane Deroche-gurcel, Paris, PUF., 1993, p. 320.

(٢) *Ibid.*, p. 54.

وتنوير أصيل؟ إن الهيمنة أو السيطرة domination، أو الخضوع وفقاً لتحليلات الانطولوجيا التاريخية، رغم الاختلافات بين هذين المفهومين كما سنتطرق إلى ذلك لاحقاً، هي التي تحرّف مُثُل ومبادئ وقيم التنوير عن طبيعتها، وبخاصة في شكلها البورجوازي. لذا لم يترددا في ربط التنوير الزائف بالهيمنة والمصلحة والعقل الأداتي، واعتبرا ذلك حتمية وأمراً طبيعياً في التنوير، أي أن التنوير ينطوي بالضرورة على هيمنة. ومن هذه الطبيعة، خلصا إلى أن التنوير يتضمن، كما سبق وأن اشرنا إلى ذلك، عناصر هدمه وانهياره، وأن «كل أشكال التنوير إلى حد الآن لم تكن أصيلة، وتمنع وتقف حاجزاً أمام تحقيق وتجسيد التنوير الأصيل والحقيقي»[١]. وما يعزز هذا التأويل قولهما في مقدمة كتابهما:

«إن الهدف الأساسي للمؤلِّفين هو التحليل النقدي للحضارة في حالتها الحالية المتسمة بالصناعة على مستوى كبير، والرقابة المتحكمة والتقدم التكنولوجي، وأنهما يبحثان عن منشأ الأزمة الظاهرة في الحضارة الحديثة في التاريخ وفي العمليات التي سمحت للإنسانية أن تقيم علاقة تحكم وسيطرة على الطبيعة، وأن النقطتين الأساسيتين في بحثهما هما: الأسطورة والعقلانية»[٢].

إذن يتمثل الهدف الأول في الكشف على أن أزمة الحضارة الغربية المعاصرة هي أزمة كل التاريخ البشري منذ بدايته إلى يومنا هذا، وأن السيطرة/الهيمنة على الطبيعة وعلى المجتمع وعلى الإنسان هي المسألة الأساسية. وبذلك يؤكد فلاسفة فرانكفورت على أن التقدم الحاصل لا يعني مولد الحداثة والرأسمالية، ولكنه يعبِّر عن اللحظة التي شرع فيها الإنسان بالسيطرة على الطبيعة، وهي عملية قديمة، أو كما قالا: «إن تاريخ الفكر هو تعبير عن الهيمنة»[٣]، وذلك منذ هوميروس حتى المرحلة المعاصرة.

وعليه، فإن وظيفة النقد في النظرية النقدية هو بلا شك ضرورة الوعي بأشكال الهيمنة وبالحالات المأساوية للوجود البشري، وذلك بغرض الانعتاق والتجاوز والحرية. وتُعتبر التحليلات المقدمة من قبل هوركهايمر وأدورنو لصناعة الثقافة مثالاً نموذجياً، وهو ما دفع بعض الباحثين إلى إجراء مقارنة بين كتاب: **جدل التنوير**، وكتاب ميشيل فوكو: **المراقبة والمعاقبة**، وبخاصة أن مؤلِّفه يعترف بأنه استوحى بعض تحليلاته من تراث هذه المدرسة[٤].

ويتميّز هذا النقد عن النقد الماركسي، الذي يشكّل بوجه من الوجوه إحدى

---

(١) *Ibid.*, p. 321.

(٢) Max Horkheimer & Th.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 55.

(٣) *Ibid.*, p. 141.

(٤) Jan Spurk, *Critique de la raison sociale: L'école de Francfort et la théorie de la société*, Paris, Editions Syllepse, 2001, p. 172.

خلفياته الفكرية الأساسية، في «إن الوعي النقدي لا يمكن من الآن فصاعداً أن يُدرك كمعرفة لقوانين التاريخ، وإنما كتجربة في العذاب والمعاناة كما يقول هوركهايمر»[١]. وفي نظره، فإن النقد يحتاج لكي يكون ثورياً ليس «إلى اليقين النظري الذي توفِّره معرفة القوانين الموضوعية للتاريخ، وإنما إلى اليقين العملي الذي يُستمدّ من تجربة عذاب ومعاناة الأفراد. وأنه لم يعد هناك من سبب للثقة بالتاريخ»[٢]. كما يرى أن «الآفاق الجديدة للهيمنة / السيطرة كانت عند كل تقدم للحضارة تفتح الآفاق لإلغاء هذه السيطرة»[٣].

من هنا فإن موضوع السيطرة أو الهيمنة أو الإخضاع يُعدّ مسألة مركزية في تحليلات هذه المدرسة، ويتصل اتصالاً مباشراً بموضوع النقد، أو بأكثر تحديداً يشكّل مضمون النقد. ولتحديد هذا المفهوم السياسي لا بد من العودة إلى ماكس فيبر الذي قدم تحليلاً أساسياً له، وذلك عندما حدد الهيمنة/السيطرة بـ «القدرة على فرض الطاعة»[٤]، وذلك استناداً إلى معتقدات وتصورات فكرية. وأن السلطة عبارة عن علاقة وميزان قوى يُقاس بالنفوذ[٥]، أي «بالتأثير الذي يمارسه فرد على أفراد آخرين»[٦]. كما يرى أن الدولة ما هي إلا وسيلة نوعية، وهي «الزعم الناجح باحتكار العنف الجسدي المشروع على أرض معيَّنة»[٧]. وترتبط الهيمنة عند ماكس فيبر بالشرعية، وتختلف عن السلطة، لأن السلطة مفهوم عام قابل للتطبيق على جميع الوضعيات، أما الهيمنة فتفيد القيادة المتبوعة بالطاعة، لأنها تتصل بسلطة شرعية اجتماعياً، أي أن قواعدها مقبولة، وبالتالي مُطاعة. ولقد أنجزت مدرسة فرانكفورت في موضوع السلطة عملاً جماعياً أساسياً بعنوان: **السلطة وسلطة العائلة** (١٩٣٦)، حيث عرَّفت السلطة بأنها: «القدرة الواعية أو غير الواعية للخضوع أو الاندماج، وملكة قبول الوضعية الراهنة كما هي في الفكر وفي الفعل، والعيش في تبعية للنظام المفروض والإرادة الخارجية»[٨].

---

(١) فرانسوا شاتليه، أوليفيه دوهامبل، ايفلين بيزيه، **معجم المؤلفات السياسية**، ترجمة محمد عرب صاحيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ١٩٩٧، ص ١١٧٨.

(٢) **المرجع نفسه**، ص ص ١١٨٠ ـ ١١٨١.

(٣) **المرجع نفسه**، ص ١١٧٨.

(٤) لوران فلوري، **ماكس فيبر**، ترجمة علي مقلد، دار الكتاب الجديد، بيروت-لبنان، ٢٠٠٨، ص ٨٧.

(٥) لا يختلف مفهوم ميشيل فوكو للسلطة عن هذا المفهوم، اللهم في قوله بالعلاقة الإستراتيجية في وضع معيّن. انظر: الزواوي بغوره، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، مرجع سبق ذكره، الفصل الرابع، ص ص ٢٣١ ـ ٢٤٦ .

(٦) لوران فلوري، **ماكس فيبر**، مرجع سبق ذكره، ص ٨٧.

(٧) **المرجع نفسه**، ص ٩٢.

(٨) Paul-Laurent Assoun, *L'école de Frankfort*, Paris, PUF., 1987, p. 52.

يؤكد هذا التعريف أن النظرية النقدية مهتمة بالعمليات المصبوغة بالصبغة الاجتماعية socialisation، والمفهومة على أنها انخراط الفرد في الكلّية الثقافية. وأن مشكلة النزاع بين الفرد والسلطة لا تُطرح عندما تكون العلاقة علاقة تطابق وهوية أو علاقة قطيعة وانفصال، وإنما تُطرح المشكلة والنزاع عندما تكون العلاقة بين بين، إنْ صحت العبارة، حيث تكون الحاجة ماسّة إلى الموقف النقدي[1]. والحق، فإن هذا يشير إلى ما سبق وعبَّر عنه فوكو بعبارة: «ليس رفض الحكم، وإنما رفض التجاوزات». ومرد هذه الحالة يعود إلى المنطلق النظري لهذه المدرسة المتمثل في العلاقة الجدلية ما بين السلطة والعقل، وعدم مقابلة العقل بما هو حرية بالسلطة مثلما تتمّ مقابلة الخير بالشر، بمعنى وجوب نقد مظاهر الهيمنة والسيطرة والإخضاع[2].

والحال، فإن موضوع الهيمنة من أعقد المواضيع في النظرية النقدية. لماذا؟ لأنه يرتبط بثلاثة مجالات أساسية هي: **أولاً**، هيمنة الطبيعة وما يستوجب ذلك من نقد للعقل وتحرر من الخوف وقدرة على السيادة واستعمال التقنية، والعودة إلى مقولة فرنسيس بيكون المعروفة Francis Bacon (١٥٦٠ ـ ١٦٢٦): المعرفة سلطة[3]. **وثانياً**، هيمنة الإنسان على الإنسان التي تظهر في تقسيم العمل اليدوي والذهني. **وثالثاً** وأخيراً، الهيمنة على الطبيعة الإنسانية أو الداخلية أو النفسية والعقلية، وهي ما يطرح مسألة الاستعباد الذاتي Le servitude volontaire التي تحدث عنها إتيان دي لابويسيه.

ويعود السبب في قولهما بالهيمنة إلى أطروحتهما حول غريزة الهيمنة libido dominandi، ولكون السياسة تعني عندهما الهيمنة. يقول هوركهايمر: «إن مجموع الوسائل التي تؤدي إلى هذه الهيمنة، والإجراءات التي تتم أو تقام من أجل الحفاظ عليها. هي التي تسمى سياسة»[4]. وهنا تُطرح واحدة من أكبر الإشكاليات في النظرية النقدية ألا وهي مماثلة الهيمنة بالسياسة، بل وإلى وضع السياسة في المستوى نفسه مع الهيمنة، رغم قولها بالانعتاق والتحرر émancipation، ولعلّ هذا ما يشكّل إحدى المفارقات الكبرى لهذه النظرية النقدية. وعلى خلاف ذلك، فإننا نجد ميشيل فوكو

---

(١) *Ibid.*, p. 53.

(٢) هناك استعمال ماركسي للهيمنة نقرأه عند غرامشي تحديداً ويشير إلى الوجوه غير القسرية لسيطرة طبقة ما، أو بعبارة أخرى: قدرة الطبقة السائدة على حمل بقية المجتمع على تبنّي قيمها وقناعتها من خلال مراجع الصياغة الاجتماعية. انظر: مجموعة من المختصين، **قاموس الفكر السياسي**، الجزء الثاني، ترجمة انطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ـ سورية، ١٩٩٤، ص ٣٩٦.

(٣) حبيب الشاروني، **فلسفة فرنسيس بيكون**، دار الثقافة، الدار البيضاء ـ المغرب، ١٩٨١، ص ١١٦.

(٤) ماكس هوركهايمر، **بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية**، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار الفارابي، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٦، ص ١١٨.

يتحدث عن سيطرة قطاعية أو جزئية أو محلية régionale، وعن ممارسة الحرية في علاقتها بالليبرالية بما هي شكل من أشكال الحكم في حدوده الدنيا. بمعنى أن الحرية هي وضع حدّ للسلطة والحكم ولأشكال الهيمنة والسيطرة، وهذا يعدّ بلا أدنى شك، من الاختلافات الأساسية في شكلَيْ النقد[1].

رابعاً ـ نقد النقد

لعلّ سؤالاً مباشراً يفرض نفسه على هذه الدراسة ألا وهو: ما الصلة بين النقد في الانطولوجيا التاريخية وبين النقد في النظرية النقدية؟ في تقديري، إن بعض عناصر الجواب متضمنة في ما قدمناه في المحاور السابقة من هذا الفصل. ولكن من المفيد الإشارة إلى بعض العناصر الأساسية الأخرى، ومنها: **أولاً**، إن شكلي النقد يرتبطان بطريقة ما وبكيفية ما بالفلسفة النقدية التي أسسها كانط، ويشكلان فصلاً من فصول تاريخ النقد المعاصر. **وثانياً**، إن الصلة التي نسجها ميشيل فوكو مع فلاسفة مدرسة فرانكفورت[2]، وبالأخص مع هوركهايمر وأدورنو، تسمح بالنظر إلى مفهومهم للنقد على أنه نقد سياسي معني بأشكال الإخضاع والهيمنة، ولكنه مفهوم لا يجب أن يحجب عنا مظاهر محدوديته التي سنحاول أن نبيّنها في حينه.

على أن الطرح العلمي يحتم علينا أن ننظر في سؤال سبق وأن أشرنا إليه وهو: لماذا لم يستعمل فوكو مفهوم الهيمنة كما ذهبت إلى ذلك مدرسة فرانكفورت؟ إن مرد ذلك يكمن في كونه مفهوماً ماركسياً يحيل إلى الاستغلال الاقتصادي، في حين أن الإخضاع بمختلف أدواته وإجراءاته وممارساته هو الذي يجعل من الهيمنة الاقتصادية أمراً ممكناً. وبتعبير آخر، إن الإخضاع هو الأداة والشرط الذي يجعل من الهيمنة أمراً ممكناً.

---

(١) انظر على سبيل المثال: Marie Bonnefus-boucher, *Le libéralisme dans la pensée de Michel Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2001.

(٢) هناك مظاهر عديدة لهذه الصلة نوجزها في الآتي: شارك فوكو في التعريف بمدرسة فرانكفورت في فرنسا، ولم يحاول مناقشة أعمال هذه المدرسة انطلاقاً من علاقتها بالماركسية، وإنما نظر إليها على أنها تشكل مشروعاً فلسفياً خاصاً ومستقلاً، مؤكداً على طابعها النقدي، ورابطاً بينها وبين كانط، وليس بالطبع كانط كما يظهر في **نقد العقل الخالص** أو **نقد العقل العملي**، ولكن كانط **ما الإنسان؟ وما التنوير**؟ أو بلغة فوكو: كانط باعتباره الفيلسوف الذي يقوم بتشخيص الحاضر، او انطولوجيا الحاضر. كما أن هناك وجهاً آخر لهذه العلاقة ويتمثل في الدراسات التاريخية، وبخاصة في معالجة موضوع الجريمة والسجن حيث استفاد فوكو من أعمال كريشماير ورايش في كتابهما: **العقوبة والبنية الاجتماعية**، والكاتبان من إتباع مدرسة فرانكفورت. وأخيراً، تأكيده على أهمية المشكلات التي طرحتها هذه المدرسة، وبخاصة مسألة علاقة العقلانية بالسلطة، مع إقراره باختلاف طرحه عن طرح مدرسة فرانكفورت، رغم اشادته بتحليلها للنظام الشمولي. لمزيد من التفصيل، انظر: الزواوي بغوره، **مابعد الحداثة والتنوير**، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٠٩ ـ ٢٣١.

وهذا يعني أن ميشيل فوكو يقوم بقلب الأدوار والوظائف مقارنة بالتحليل الماركسي(١)، أو بتعبير آخر إنه في الوقت الذي تهتم فيه النظرية الماركسية بالاقتصاد، فإن فوكو يهتم بالآليات والإجراءات التي تسمح لنمط اقتصادي معين بالظهور ومن ثم الهيمنة. وعليه، فإنه إذا كان هناك من اختلاف بين النقد بما هو نقد للإخضاع في الانطولوجيا التاريخية، وبين النقد بما هو نقد للهيمنة في النظرية النقدية، فإنما هو اختلاف في الدرجة وفي الطريقة، وليس في الطبيعة من حيث هو نقد سياسي، ولا في الهدف والغاية من حيث هو طلب للحرية والانعتاق، وما يشترطه من ضرورة التحوُّل والتغيُّر.

وكما سبقت الإشارة، فإنه على الرغم من صلة هذا النقد بكانط أو بتأويل معيَّن لكانط، إلا أن هناك من يعترض على هذه الصلة، وذلك لأن كانط يرى أن الخضوع لمحكمة النقد يعني الخضوع الحر والعلني لاختبار العقل، وهذا يعني أنه ليست هناك مشروعية لأية قضية إلا من جهة العقل، وعندها فقط تستحق احترامنا /respet Achtung. وأن لا شيء يستحق احترامنا إلا إذا كان متفقاً مع العقل، وبذلك نخضع إرادياً لعملية النقد الذاتي auto-critique. وهذا يعني أن «نقد العقل الخالص لكانط يشير إلى الحاجة إلى أن نصحِّح أنفسنا، وان نقوِّم أنفسنا، وإلى رغبتنا في إرضاء هذه الحاجة»(٢). وعليه، فإن النقد وسيلة العقل إلى الإصلاح. ومن البيِّن بذاته أن النقد عند فوكو والنظرية النقدية إذا كان يتصل بوجه من الوجوه بكانط، فإنه يفتقر لعنصر الإصلاح، وذلك لأن فوكو قدم دراسات تاريخية معنية بأنواع العقلانيات المختلفة وليس بالعقل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ممارسته النقدية لا تحمل بوادر إصلاحية إلاّ في حدودها الدنيا، بل إن دراساته المنجزة لا تسمح إلا بتصنيفه ضمن ما يُعرف بفلاسفة الشك والريب soupçon، وعلى رأسهم ماركس، ونيتشه، وفرويد، وليس كانط بكل تأكيد. وينطبق الأمر نفسه على النظرية النقدية كما أسسها هوركهايمر وأدورنو اللذان امتنعا عن تقديم البدائل والإصلاحات(٣).

وهناك من يذهب إلى وصف هذا النقد الذي صاغته النظرية النقدية والانطولوجيا التاريخية من خلال وظيفته ألا وهي: وظيفة رفع أو إزالة القناع démasquant، إلا أن مشكلة هذا النقد هو في تحول عملية رفع القناع إلى سمة غالبة، وإلى ميل نحو نزعة

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol.2, op. cit., p. 696.

(٢) Nicolas Kompridis, «De Kant à Foucault. Réorientation de la critique», in, *Archives de philosophie*, Volume 66, N°3, 2003, p. 635.

(٣) يقول ميشيل فوكو: «ليس النقد مقدمة لتحليل ينتهي بالقول: هذا ما يجب القيام به. يجب على النقد أن يكون أداة لمن يناضل ويقاوم ولا يعني شيئاً آخر غير ذلك. يجب أن يُستغلّ في نزاعات ومواجهات ومحاولات الرفض، وليس على النقد أن يفرض قانوناً على قانون آخر. وهو لا يشكل مرحلة ضمن برنامج، بل إنه التحدي لما هو قائم». انظر: Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., p. 32.

شكية متزايدة، وذلك تحت تأثير أعمال فلاسفة الشك والريب. وهذا النوع من النقد لا يمكن إلا أن يقوّض كل ثقة وأمل. وأن هذا النقد، في أحسن الأحوال، سوف يضعنا في تحد دائم، ويفرض علينا النظر في عملية إعادة البناء في أسس ثقتنا ويقيننا وأملنا ومستقبلنا. لماذا؟ لأن هذا النقد عندما يتحول إلى هدف في ذاته، فإنه في هذه الحالة لا يخدم إلا نفسه أو أغراضه الخاصة، ويتحول إلى نقد شمولي totalisant، بما أنه يشكك في كل معيار، وفي كل سلوك اجتماعي.

وعندما يصل النقد إلى هذه الدرجة، عندها تُطرح عليه مسألتان لا حل لهما، وهما: مسألة المرجعية الذاتية auto-référence، ومسألة الضمان الذاتي auto-assurance. تطرح المسألة الأولى مشاكل معرفية إبستمية épistémique، وتتمثل خلاصتها في الإجابة على هذا السؤال: هل يمكن ممارسة النقد في غياب مرجعية ذاتية أو أسس معرفية؟ وتطرح المسألة الثانية مشكلات أخلاقية وسياسية تتصل بممارستنا، وتتطلب الإجابة على السؤال التالي: على أي أساس يقوم سلوكنا وفعلنا وتصرفنا؟ إن هذين السؤالين يطرحان بلا شك أزمة النقد بما هو موقف وبما هو رفع للقناع، وبما هو رفض للهيمنة والخضوع.

والحق فإن هذا النوع من النقد قد تم نقده بأشكال مختلفة، وبخاصة بعد أن تم تصنيفه من قبل هابرماس ضمن النقد ما بعد الحداثي، وذلك في كتابه المعروف: **الخطاب الفلسفي للحداثة** (١٩٨٥)، حيث بيّن أن فيلسوفي فرانكفورت قد أجريا نقداً جذرياً للعقل بحيث أضحى مشروع التنوير نفسه مهدداً[١]. ولم يتردد هابرماس في ربط مشروع مدرسة فرانكفورت بمشروع فلاسفة مابعد الحداثة وما بعد البنيوية وعلى رأسهم ميشيل فوكو، مبيّناً أن فيلسوفَيْ فرانكفورت قد قاما بنوع من "الأركيولوجيا الذاتية"[٢]، وأنهما لا يختلفان عمّا بعد الحداثة في فتحهما للأفق الجمالي، رغم رفضهما تقديم البدائل[٣]، وأن موقفهما قد تميز بالنقد الشكّي ـ الريبي، الأمر الذي لم

---

(١) Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, tra. par Christan Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1985, p. 37.

(٢) *Ibid.*, p. 145.

(٣) Paul - Lauvent Assoun, *L'école de frankfort*, op. cit., p. 116. وإلى مثل هذا التأويل ذهب عبد الغفار مكاوي، حيث قال: «وتفرق النظرية النقدية بين نمطين من العقل. فـ**الأول** تنويري وتحريري، يقوم على أفكار الثورة الفرنسية وقيمها ومُثُلها في العدالة والحرية والسعادة والإخاء والسلام. أما **الثاني** فهو نقيض الأول، وقد اخذ المؤلفان تسميته بـ"العقل الاداتي" من الفيلسوف الاجتماعي ماكس فيبر، وزعما أنه يستغل لتحقيق أهداف السيطرة والتسلط الشمولي في استعباد الفرد واحتواء وعيه لصالح السلطة المتحكمة». عبد الغفار مكاوي، «النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد وتعقيب نقدي»، في: **حوليات كلية الآداب**، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الحولية الثالثة عشرة، الرسالة الثامنة والثمانون، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣، ص ص ٦٢ ـ ٦٣.

يسمح لهما بتقديم "نقد بناء للعقل»[١]. ولكن هناك فيلسوفاً ومؤرخاً آخر لهذه المدرسة لا يذهب هذا المذهب، لأنه يرى أن هوركهايمر وادورنو يميزان، كما قلنا سابقاً، بين العقل والعقل الأداتي، وأنهما قاما بنقد "العقل الأداتي" بحيث تمسك هوركهايمر وأدورنو بتعيين مصدر انكشاف العقل هذا، أي التناقض الأكثر مأساوية بين نزعة العقل التنويري نحو التحرر والبربرية التي ظهرت عملياً في عصر النظرية النقدية. وكذلك الحال بالنسبة لفيلسوف الانطولوجيا التاريخية الذي لم يتناول العقل بالنقد، وإنما درس أشكال العقلانية في التاريخ، ورفض فكرة مقابلة العقل باللاعقل لأنها عملية غير مجدية علمياً وعملياً. كما رفض فكرة نقد التنوير التي تتماثل مع رفض التنوير، ودعا كما بيّنا سابقاً، إلى إقامة علاقة خاصة وجديدة بالتنوير، رافضاً في الوقت نفسه وصف العقل بالشمولية كما ذهبت إلى ذلك مدرسة فرانكفورت[٢].

وفي تقديرنا، فإن ما خلص إليه ميغيل أبنسور Miguel Abensour (١٩٣٩ ـ ...) في موضوع الهيمنة جدير بالنظر والاعتبار، وذلك لأنه رأى أن ربط السياسة بالمجتمع هو الطرح الأنسب لدراسة مسألة الهيمنة والسياسة، ولأن السياسة كيفما كان وصفنا لها وموقفنا منها هي إجابة على الانقسام الاجتماعي، وبالتالي يجب استبعاد فكرة اختزال السياسي في الهيمنة، كما فعل فيلسوفا فرانكفورت، وأن رفض هذا الاختزال يُعدّ مقدمة للقول بإمكانية الحرية في المجال السياسي. وهو القائل: «حيثما تكون السياسة، أي بما هي تجربة في الحرية، تميل الهيمنة إلى التراجع والاندثار. وبالعكس، حيثما تسود الهيمنة، تمحّى السياسة من التجربة الإنسانية وتصبح موضوعاً لمشروع تدميري»[٣].

وإذا كان الانعتاق من الناحية النظرية يُعتبر خروجاً من الهيمنة، فإن السؤال الذي يطرح نفسه على النظرية النقدية، وكذلك على الانطولوجيا التاريخية هو: هل تم تحليل الانعتاق بما هو دخول في الحقل السياسي أم بما هو خروج من السياسي؟ يبدو أن أعمال النظرية النقدية والانطولوجيا التاريخية تميل إلى الطرح الثاني. هذا ما تؤكده أعمال أدورنو حول الفن، وأعمال فوكو حول الأخلاق على سبيل المثال. من هنا نجد أبنسور يرى في الفكرة القائلة بأن السياسة هيمنة فكرةً تؤدي إلى الكارثة أو إلى النزعة

---

(١) *Ibid.*, p. 155.

(٢) حول موقف فوكو من العقل، انظر: دريفوس ورابينوف، **ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية**، مرجع سبق ذكره، الفصل العاشر، ص ص١٨٤ ـ ٢١٨، وبخاصة، ص ١٨٨. حيث قال: «هل ينبغي محاكمة العقل؟ برأيي لا شيء أعقم من ذلك، أولاً لأن الميدان الواجب تغطيته لا علاقة له بالإدانة أو البراءة. ثم لأنه من المحال أن نرد إلى العقل ما هو شبيه بالكيان النقيض للاعقل. وأخيراً، لأن مثل هذه المحاكمة ستلزمنا بأن نلعب الدور الاعتباطي والمضجر للعقلاني واللاعقلاني».

(٣) Miguel Abensour, «Philosophie politique critique et émancipation?» in, *Politique et Sociétés*, vol. 22, N°3,2003, p. 135.

الكارثية catastrophisme[١]. وهي بالإضافة إلى ذُلك، تعد فكرة مصابة بالعمى عن لحظات الحرية، وبخاصة اللحظات المؤسِّسة للحرية التي ظهرت في اليونان، وفي الجمهوريات الرومانية، وفي الثورات الحديثة التي تعبّر بلا أدنى شك عن الرغبة في الحرية.

و من جهته يرى اكسال هونث Axel Honneth، وهو من ممثلي الجيل الثالث في مدرسة فرانكفورت، أن كتاب: **جدل التنوير**، يشكل النص الأساسي في فلسفة التاريخ الناقدة للعقل الأوروبي، ولا يعادله إلا كتاب ميشيل فوكو: **المراقبة والمعاقبة، مولد السجن**. وبتعبير آخر، إن ما يعادل نقد العقل التنويري هو نظرية السلطة عند فوكو[٢]. وقد أبرز أفراد الجيل الثالث من مدرسة فرانكفورت، كلَ بطريقته الخاصة، تعاظم السلطة وآلياتها في العصر الحديث. وأن عقلنة المجتمع سواء عند أدورنو أو فوكو إنما تتضمن بالضرورة ممارسة العنف على جسد الإنسان وذات الإنسان، وهذه مسألة مشتركة بين النظرية النقدية والانطولوجيا التاريخية، وذلك في سياق نقدهما للتنوير والحداثة على السواء.

ومما لا شك فيه أن المسارات الفكرية مختلفة بين هذين التيارين، إلا أن أعمال مدرسة فرانكفورت تلتقي بأعمال فوكو عند المستوى الذي عبّر عنه كتاب **المراقبة والمعاقبة**، وبخاصة تلك الجملة المشهورة من الكتاب التي تقول: «إن التنوير الذي اكتشف الحريات هو الذي اكتشف الانضباط»[٣]. وأنه ابتداء من هذه الجملة، ومن التحليلات التي أجراها في هذا الكتاب، تبدأ معالم الالتقاء بين فيلسوف الانطولوجيا التاريخية وفيلسوفَيْ مدرسة فرانكفورت. وأن نقطة الانطلاق في نقد الحداثة والتنوير، سواء عند النظرية النقدية أو في الانطولوجيا التاريخية، هي الفاشية والنازية والستالينية، وأن وراء هذه الأحداث تكمن: «العقلانية الأداتية باعتبارها مبدأً إجرائياً يسمح بتحليل التاريخ من خلال الإكراه الذي يخضع له الإنسان»[٤]. وبالتالي، فإن نقد العقلانية الأداتية يحيل إلى البعد الحيوي لجسد الإنسان، لأنه موضوع لمختلف تقنيات الإخضاع والسيطرة والهيمنة. وعليه، فإن أثر العقلانية الأداتية على الجسد هو محور اللقاء بين فوكو وأدورنو، وهنا «يقع التقارب الداخلي في نقدهما للحداثة»[٥].

وما يميز محاولة التقريب هذه، إن صحّت العبارة، التي أجراها هونث بين فلسفة

---

(١) *Ibid.*, p. 125.

(٢) Axel Honneth, «Foucault et Adorno, deux forme d'une critique de la modernité», tra. Christian Bouchindhomme, in, *Critique*, N°471 - 472, 1986, p. 800.

(٣) Michel Foucault, *Surveiller et punir.. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 242.

(٤) Axel Honneth, «Foucault et Adorno, deux forme d'une critique de la modernité», *op. cit.*, p. 807.

(٥) *Ibid.*, p. 807.

فوكو وفلسفة هوركهايمر وأدورنو ليس البحث في نقاط الاتفاق، وإنما في دفع مضمون نقدهما بما هو رفض للهيمنة والإخضاع نحو تأويل جديد لفلسفة سياسية واجتماعية قائمة على نظرية في العدل والاعتراف، وهو ما بيّنه في مقدمة كتابه الأساسي: **الصراع من اجل الاعتراف** (١٩٩٢)، حيث قال: «إننا لا نستطيع أن ندمج في إطار نظرية في التواصل، الآفاق الاجتماعية المفتوحة من قبل التحليلات التاريخية لميشيل فوكو إلا باللجوء إلى فكرة الصراع الاجتماعي المؤسَّس على الدوافع الأخلاقية»[١]. وعليه، فإنه إذا كان للنقد بما هو موقف مناهض للإخضاع والهيمنة من قيمة أخلاقية وسياسية، فإن قيمته تكمن في رهانه على القدرة والإرادة والرغبة في التحول، وذلك لأن مهمة النقد هو تشخيص الوضع القائم والعمل على تغييره. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: في أي اتجاه سيكون هذا التغيير؟ وبناء على أية أسس سيقوم هذا التحول؟ وكيف يمكن تحليل أو فحص أو تشخيص النزاعات والتناقضات بعيداً عن المصالح كما ترى ذلك الماركسية أو المكانة القانونية كما ترى ذلك الليبرالية على سبيل المثال؟

لا شك في أن فوكو وورواد مدرسة فرانكفورت قد راهنوا على التغيير والتحويل وعملوا من أجله، وأن العمل من أجل التحول سواء على مستوى الذات أو المجتمع يفترض قدراً من الالتزام، والانفتاح على العالم، وإعادة البناء، والإيمان بالمستقبل، والتحول الذاتي وهو ما تؤكده مواقفهم السياسية وبعض عناصر من فلسفتهم[٢]. وأنهم في ممارساتهم النقدية إنما يرتبطون بما دعا إليه كانط من ضرورة الربط بين العقل والحرية والنقد، وبالتالي ضرورة ربط النقد بالتنوير، لأننا نتشارك جميعاً في التنوير ونتحمل مسؤوليته. وأنه ما أن نشرع في عملية النقد حتى نصبح من ورثة التنوير الذي وصفه كانط بالخروج من حالة القصور والوصاية، والانتقال إلى مرحلة الرشد والاستقلالية الذاتية. ولكي يصبح هذا النقد نقداً إيجابياً، عليه أن يدخل في علاقة مع الحاضر أو مع ملمح من ملامح الحاضر المختلف عن الماضي، لأنه هو الذي يسمح بتصور مستقبل مغاير. ومن هنا، فإن هذا النقد التحويلي، أو كما اصطلح على تسميته نيتشه بفن التحوُّل أو التغيُّر Art de transfiguration[٣]، يقوم على ضرورة تخيل حلول للازمات التي تطرحها الجماعة، أو فتح العالم على إمكانية تقديم تأويلات جديدة تستجيب لمتطلبات الواقع. ولا يمكن لهذا النقد أن يؤدي دوره ما لم يقم بعملية التحويل للذات الناقدة. ومن هنا، فإن كل نقد تحويلي بما هو نقد للهيمنة والسيطرة هو بالضرورة نقد ذاتي.

---

(١) Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, tra. Pierre Rusch, Paris, Les éditions de CERF, Paris, 2002, p. 7.

(٢) Nicolas Kompridis, «De Kant à Foucault. Réorientation de la critique», *op. cit.*, p. 643.

(٣) *Ibid.*, p. 644.

تسمح لنا العناصر الواردة غي هذا الفصل، رغم ما تحتاج إليه من تفصيل، بتقديم خلاصة عامة يمكن إجمالها في الآتي:

١ ـ لا يجب أن نقلل من قيمة أشكال النقد السابقة على الفلسفة النقدية، وإنما يجب علينا دراستها ومعاينة حدودها، وبخاصة الأشكال النقدية اللغوية، الدينية، التاريخية، والأدبية.

٢ ـ يتصل النقد بما هو نقد للهيمنة والإخضاع بالفلسفة النقدية، أو على الأقل بجانب من جوانبها كما يظهر في فلسفة التاريخ أو في النصوص الكانطية المتصلة بسؤال: ما الإنسان؟ كما يتصل بميراث الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وبخاصة بما يُعرف بفلاسفة الريب: ماركس، نيتشه وفرويد، وكذلك بالتحليلات الاجتماعية لماكس فيبر.

٣ ـ إذا كانت إشكالية كانط المعرفية هي التساؤل عن الشروط الممكنة للمعرفة، فإن إشكالية ميشيل فوكو ومدرسة فرانكفورت هي كيف أصبحت أشكال الخضوع والهيمنة ممكنة. وعليه، فإن الفارق الأساسي بين شكلي النقد يتمثل في سؤال ماقبل المنطقي والمعرفي عند كانط، وماقبل التاريخي والاجتماعي والسياسي عند فوكو وهوركهايمر وأدورنو.

٤ ـ ان النقد بما هو نقد للخضوع والهيمنة هو بلا شك نقد سياسي، وليس نقداً معرفياً. بل نستطيع القول إن المعرفي لم يعد مفصولاً عن السياسي، بل أصبح موضوع العلاقة بين الحقيقة وإرادة الحقيقة، والمعرفة وإرادة المعرفة، والمعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، والعقل والهيمنة والمعرفة والسيطرة عند مدرسة فرانكفورت، موضوعاً فلسفياً مركزياً.

٥ ـ لا ينفصل هذا النقد بما هو نقد للإخضاع والهيمنة عن التنوير، سواء من حيث العلاقة الجزئية أو القطاعية كما هي الحال عند فوكو، أو من حيث العلاقة الكلية والشاملة كما هي الحال عند مؤسسي مدرسة فرانكفورت.

٦ ـ يظهر هذا النقد بما هو نقد للخضوع والهيمنة بشكلين هما: نقد الممارسات والتقنيات والعمليات والإجراءات عند فوكو، ونقد النظريات والقضايا عند أدورنو وهوركهايمر. وفي الوقت الذي يستند فيه النقد الأول إلى فهم معين للتاريخ قائم على الانفصال والتحوّل، فإن النقد الثاني يرتكز على معنى معين لفلسفة التاريخ، ويُعتبر هذا العنصر الوجه الخلافي الأساسي والبارز بين الانطولوجيا التاريخية والنظرية النقدية.

٧ ـ إن النقد بما هو نقد للخضوع والهيمنة هو نقد من أجل التحول والتغير والمقاومة، لذا فإنه يفتح الإمكانية أمام الحرية والانعتاق والتحرر. وعلى الرغم من غياب البدائل الواضحة في هذا النقد، فإن هناك من يدعو إلى ضرورة قيام نقد تحويلي transformative، يجد تعبيره في محاولة تأسيس فلسفة سياسة واجتماعية تحتل فيه

نظرية الاعتراف، بما هي نظرية في الحرية والعدالة، مكانة أساسية[1].

٨ ـ ليس النقد، بما هو نقد للهيمنة والخضوع، نظرية أو نسقاً أو مذهباً أو منهجاً، وإنما هو موقف يتصل بالذات الفاعلة في التاريخ والمجتمع والحاضر، ويظهر في وضعيات تاريخية، وفي تجارب إنسانية، وفي أشكال من المقاومة. وهو بهذا المعنى يتفق وما ذهب إليه كانط من تحديد للتنوير بما هو خروج من حالة القصور والوصاية ودخول في حالة الرشد والاستقلالية الذاتية.

٩ ـ إن النقد، بما هو موقف نقدي للهيمنة والخضوع، يُعتبر فضيلة أخلاقية تتقدمها قيمة الصراحة وقول الحق، أو بالأحرى الشجاعة في قول الحق. وهذا ما يجعل من النقد موقفاً أخلاقياً يعيد تقليداً فلسفياً قديماً يحمل اسم شهيد الفلسفة الأول: سقراط!

---

(١) حول هذا الموضوع انظر كتابنا: **الاعتراف، من اجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠١٢.

القسم الثاني

السياسة

ـ الفصل الرابع: السلطة والقانون
ـ الفصل الخامس : العلم والسياسة
ـ الفصل السادس : مفهوم السياسة الحيوية
ـ الفصل السابع: منزلة السياسة الحيوية

الفصل الرابع

السلطة والقانون(*)

إن علاقة السلطة بالقانون علاقة تلازم، والسبب في ذلك أن أي شكل من أشكال السلطة يفترض قانوناً معيناً، وأن أي شكل من أشكال القانون هو عبارة عن سلطة قائمة على اتفاق مبدئي بعدم اللجوء إلى القوة غير المشروعة. إلا أن هذه العلاقة التلازمية تطرح مشكلات عديدة أهمها طبيعة العلاقة القائمة بين حدّي السلطة والقانون، وبخاصة الإشكالية المتصلة بمعرفة إن كان القانون مجرد وسيلة للسلطة أم أنه يتمتع بسلطة ذاتية؟ وعملاً على تجلية هذه الإشكالية، فإننا سنحاول في هذا البحث دراسة هذه العلاقة عند الفيلسوف الفرنسي، وبخاصة بعد صدور أعماله الأخيرة التي حققها تلامذته، وذلك وفقاً للمحاور الآتية:

أولاً ـ السلطة

اهتم الباحثون في فلسفة ميشيل فوكو كثيراً بموضوع السلطة[١]، وعليه، فإن هدفنا من هذا المحور لا يتعدى الإشارة إلى أهم المميزات التي يتميز بها هذا

(*) «السلطة والقانون: دراسة تحليلية ونقدية في الفلسفة السياسية والقانونية عند ميشيل فوكو»، في مجلة: **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، (مجاز للنشر بتاريخ ٧/ ١١/ ٢٠١٢).

(١) انظر على سبيل المثال:

ـ محمد العابد الجابري، **العقل السياسي العربي، (محدداته وتجلياته)**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٠.

ـ محمد علي الكردي، **نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو**، دار المعرفة الجامعية، (د. ت) .

ـ الزواوي بغوره، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ـ مصر، ٢٠٠٢.

ـ دريفوس ورابينوف، **ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية**، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي بيروت ـ لبنان، (د. ت) . =

المفهوم، وذلك بالنظر إلى أن القانون لا يتحدد إلا بعلاقته بمفهوم معيَّن للسلطة. ولقد حدد فوكو مفهوم السلطة بقوله:

«كلمة "سلطة" هذه قد تسبب الكثير من سوء الفهم، سوء فهم يتناول هوية السلطة وشكلها ووحدتها. بكلمة سلطة، لا أعني مجموعة المؤسسات والأجهزة التي تضمن خضوع المواطنين في إطار دولة ما. ولا أعني نمطاً من الإخضاع الذي هو على العكس من العنف، وإنما يتخذ شكل قاعدة. وأخيراً لا أعني بكلمة سلطة نظاماً عاماً من جهة الهيمنة يمارسه عنصر أو مجموعة عناصر على عنصر آخر، (...). فالتحليل، من منظور السلطة، لا ينفي أن نفترض أن سيادة الدولة أو شكل القانون أو الوحدة الكلية لهيمنة ما، هي معطيات أولية(...). بكلمة سلطة، يبدو لي أنه يجب أن نفهم قبل كل شيء تعدد موازين القوى المحايثة للمجال الذي تُمارس فيه، والمكوّنة لتنظيمها، واللّعبة التي تحول هذه الموازين وتعززها، وتقلبها عن طريق مجابهات ونزاعات متواصلة. وتعني أيضاً الدعم الذي تلقاه موازين القوى هذه من بعضها بعضاً، بحيث تشكل سلسلة أو نظاماً، أو بالعكس، التفاوت أو التناقض الذي يعزل بعضها عن بعضها الآخر. وأخيراً تعني كلمة سلطة الإستراتيجيات التي بواسطتها تفعل موازين القوى فعلها، وتتجسد خطتها العامة أو تبلورها المؤسسي في أجهزة الدولة، وصياغة القانون، والهيمنة الاجتماعية»[1].

يبيِّن هذا النص الأساسي جملة من خصائص السلطة، التي تم التعبير عنها بطريقة النفي والإثبات، بحيث نفى أن تكون السلطة مجموعة من المؤسسات والأجهزة، أي ليست معادلة للدولة أو للحكومة، كما أنها ليست مساوية للعنف والإخضاع والهيمنة، وذلك لأن فوكو لا يرى أن الدور الوحيد للسلطة هو العنف، أي ما هو سلبي فقط، بل يعطي السلطة دوراً إيجابياً هو دور الإنتاج من دون إهمال للعنف كممارسة أو كحل تلجأ إليه السلطة في بعض الأحيان. وبعد عملية النفي، أثبت للسلطة جملة من الصفات، ومنها أنها مجموعة من علاقات القوى ضمن استراتيجيات محددة. وتتميز هذه العلاقات بكونها محايثة ومنسجمة أو متناقضة، وتدخل في استراتيجيات تتجسد في أجهزة الدولة، وصياغة القانون، والهيمنة الاجتماعية.

= ـ عبد العزيز العيادي، **ميشال فوكو، المعرفة والسلطة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٤.

- Cappalle & Gardin, «Discours du pouvoir et pouvoir(s) du discours», in, *La pensée*, N° 209, 1980.

- Sheridan Alain, *Discours, sexualité et pouvoir. Initiation à Michel Foucault*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1980.

(١) ميشيل فوكو، **إرادة المعرفة**، مرجع سبق ذكره، ص ١٠١.

والذي يعنينا في هذا السياق هو ارتباط مفهوم السلطة بما هي علاقة قوة بالقانون من جهة الوظيفة المعبَّر عنه بالصياغة، أي أن من وظائف السلطة صياغة القانون. على أن ما تجدر الإشارة إليه في هذا التحديد الأولي للسلطة والقانون هو أن ميشيل فوكو لا يتصور السلطة خارج المقاومة. كما لا يتصورها خارج إستراتيجية الحرب، لذلك قام بقلب مقولة كلاوزفيتز Clausewitz القائلة: «إن الحرب استمرار للسياسة بوسائل أخرى»[١]، إلى مقولة: «السياسة استمرار للحرب بوسائل أخرى»[٢]. وفي تقديره، فإن تعدد موازين القوى الذي يميز علاقات السلطة يمكن أن يُعبَّر عنه جزئياً وليس كلياً إما في شكل حرب أو في شكل سياسة. لذا، فإن السياسة والحرب «إستراتيجيتان مختلفتان، إنما سريعتا الوقوع الواحدة في الأخرى، لدمج موازين القوى المذكورة غير المتوازنة، والمتنافرة، والمتقلبة، والمتوترة»[٣].

يرى ميشيل فوكو أنه حيثما توجد السلطة توجد مقاومة. ولكن طبيعة هذه المقاومة أنها ليست خارج السلطة، لأن نقاط المقاومة موجودة في كل مكان من شبكة السلطة. ويعدد أشكالاً مختلفة من المقاومة، منها: الممكنة، والعفوية، والعنيفة، والمتفق عليها، والمنعزلة، والمستبعدة...الخ. وقد ركَّز على ثلاثة أشكال من المقاومة هي «تلك التي تقاوم أشكال الهيمنة (الإثنية، والاجتماعية، والدينية)؛ وتلك التي تدين أشكال الاستغلال التي تفصل الفرد عما ينتجه؛ وتلك التي تحارب كل ما يربط الفرد بنفسه ويضمن بالتالي خضوعه للآخرين»[٤]. ومن دون شك، فإن هذا الطرح لمسألة المقاومة من طرف فوكو قد أثار العديد من الانتقادات والاعتراضات، وبخاصة فيما تعلق بالجدوى من المقاومة ما دامت المقاومة ليست خارج السلطة.

على أن طرحه القائل بأن نقاط المقاومة موجودة في كل مكان من شبكة السلطة، يشي برفضه لمفهوم السلطة القطبية القائمة على حكم ومعارضة، ويسمح بتأسيس مفهوم جديد للسلطة هو مفهوم ميكروفيزياء السلطة **microphysique du pouvoir** الذي يعني عدم وجود سلطة واحدة، وإنما هناك سلطات عديدة منتشرة على الجسد الاجتماعي، ومصحوبة بمقاومات في كل شكل من أشكال السلطة القائمة.

وينجم عن هذه السمة أن السلطة ليست وليدة طبقة، أو عامل اقتصادي، أو اجتماعي معيَّن، بل وليدة سلطات مختلفة وجزئية: «إن السلطة تأتي من تحت، أي أنه لا يوجد في أساس العلاقات السلطوية، وكقاعدة عامة، تناقض ثنائي وإجمالي بين

---

(١) Fethi Triki, *Les philosophes et la guerre*, Tunis, Edition Biruni, 1985, p. 131.

(٢) Michel Foucault, «La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyennes», in, *Dits et écrits*, vol. 2, op. cit., pp. 702 - 704.

(٣) *Ibid.*, p. 703.

(٤) دريفوس ورابينوف، **ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية**، مرجع سبق ذكره، ص ١٩٠.

الحكّام والمحكومين»[1]. ولقد عبّر دولوز عن هذه الميزة بأن للسلطة موقعاً وليس لها موقع في الوقت نفسه، بقوله: «هي ذات موقع لأنها ليست على الإطلاق شمولية، لكنها غير ذات موقع لأنها ليست قابلة لأن تُحصر في مكان بعينه لكونها منتشرة»[2]. كما يترتب على هذه الميزة، أن السلطة ليست جوهراً، أو ليس لها جوهر، وإنما هي إجرائية. إنها علاقة قوى تُمارس عبر نشاط، أو مجموعة علاقات غير متساوية ومتحركة. إنها الطريقة التي تعمل بها التكنولوجيا السياسية من خلال الجسد الاجتماعي. ويُعتبر كتاب: **المراقبة والمعاقبة**، بما تضمنه من طرائق في ترويض الجسد، مثالاً نموذجياً لهذا التصور. كما يُعدّ المشتمل panoptique نموذجاً حياً للتكنولوجيا التأديبية، ليس لأنه يمثل جوهر السلطة، بل بأنه يسوق مثالاً واضحاً على الطريقة التي تعمل بها السلطة.

وإذا كانت بعض النظريات السياسية الحديثة لا ترى في السلطة إلا وجهها القمعي، فإن ميشيل فوكو يرى أنها تتميز بالقمع وبالإنتاج معاً. ولقد بيَّن في تحليلاته التاريخية لأشكال السلطة هذا الجانب الإيجابي. كما ناقش فرضية القمع في كتابه: **إرادة المعرفة**، بعد أن تحولت إلى فكرة بديهية في التحليلات الماركسية والفرويدية. ولقد طرح حول هذه الفرضية ثلاثة أسئلة هي: هل آلية السلطة، وبخاصة في المجتمع الحديث، ذات طبيعة قمعية؟ هل الحظر والرقابة والإنكار هي حقاً الأشكال التي تُمارس بها السلطة في كل مجتمع بوجه عام، وفي المجتمع الغربي بوجه خاص؟ هل الخطاب النقدي الذي يوجه إلى القمع يختلف عن السلطة، أم أنه يشكل جزءاً من الشبكة التاريخية للسلطة التي يصفها بالقمع؟[3]

لا تذهب هذه الأسئلة إلى القول إن السلطة ليست قمعية، وإنما إلى إظهار جانب آخر منها وهو ما أكده فوكو في دراسته عن وسائل وتقنيات الانضباط. يقول فوكو: «يجب التوقف عن الاستمرار في وصف مفاعيل السلطة بعبارات سلبية من مثل: إن السلطة تستبعد وتقمع وتكبت وتراقب وتجرّد وتقنع وتخفي. في الواقع إن السلطة تنتج، وتنتج الواقع الحقيقي؛ إنها تنتج مجالات من الموضوعات (الأشياء) ومن الحقيقة»[4].

يؤكد هذا النص على ذلك الدور المهمل في طبيعة السلطة، ألا وهو دور الإنتاج والتشكيل في مجال المعرفة والفرد والمجتمع. وتُعتبر السلطة الانضباطية مثالاً نموذجياً

(١) ميشيل فوكو، **إرادة المعرفة**، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٣.

(٢) Gille Deleuze, *Foucault*, Paris, Editions Minuit, 1986, p. 33.

(٣) ميشيل فوكو، **إرادة المعرفة**، مرجع سبق ذكره، ص ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٤) ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٠، ص ٢٠٤.

لهذا الدور الذي تنتج فيه مختلف عمليات الفردنة individualisation في الجسد الاجتماعي، ومنها بوجه خاص، إنتاج الفرد والمعرفة حول الفرد. وتجد العلوم الإنسانية على وجه التحديد في هذا السياق مسوغ وجودها ومشروعية بقائها، وذلك بإنتاجها لخطاب حول الفرد والمجتمع يدّعي العلمية. ولقد أوضح دولوز هذا الدور بقوله: «إن السلطة تنتج الواقع قبل أن تقمع، كما تنتج الحقيقة قبل أن تجرّد أو تموّه»[١]. ولقد أثار هذا التصور الايجابي للسلطة، أي الإنتاج وليس القمع فقط، مواقف نقدية عديدة أهمها ذلك الموقف الذي عبَّر عنه الفيلسوف وعالم الاجتماع جان بودريار Jean Baudrillard (١٩٢٩ ـ ٢٠٠٧) الذي ذهب إلى القول إن خطاب فوكو عن السلطة يتماثل والسلطة القائمة[٢].

وبناء على هذا الفهم للسلطة، قدم ميشيل فوكو وصفاً لأشكال من السلطة التي درسها في مرحلة السبعينيات من القرن العشرين، وكان أولها السلطة الانضباطية وذلك في كتابه: **المراقبة والمعاقبة**، حيث مثلّت الشكل الثالث بعد التعذيب supplice[٣]، والعقاب punition[٤]، وأخيراً الانضباط discipline، وكان موضوعه المركزي الجسد: جسد الجندي، وجسد المريض، وجسد التلميذ، وجسد العامل، وجسد المجرم، حيث يتم إخضاع الجسد للتكييف، والتدريب، والتطويع، والإنجاب والتكاثر. ولبلوغ هذه الغاية وتحقيقها، تطلب الأمر إيجاد تشريح سياسي للجسد anatomie politique du corps.

لقد أصبح الجسد البشري موضوعاً للتفكيك السياسي، وذلك بغرض المنفعة والطاعة والسيطرة. ولقد سمح الانضباط، بوصفه تقنية شديدة التعقيد والتنوُّع، بخلق أجساد طيِّعة وهو ما عملت على تحقيقه المدارس الإعدادية، والمستشفيات، والثكنات، والمشاغل والمعامل. إنها كما قال: «تقنيات دقيقة دائماً، صغيرة غالباً،

---

(١) Gille Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 35.

(٢) Jean Baudrillard, *Oublier Foucault*, Paris, Galilée, 1977.

(٣) يقول فوكو: «إن التعذيب تقنية(...)، يجب أولاً أن تحدث كمية من الوجع التي إن لم يكن بالإمكان قياسها بدقة، فإنه يمكن تقديرها ومقارنتها وترتيبها.و الموت التعذيبي هو فن إمساك الحياة في الوجع. وذلك بتقسيمه إلى "ألف موتة" مع الحصول قبل أن تتوقف الحياة على أشد حالات الفزع» .**المراقبة والمعاقبة**، مرجع سبق ذكره، ص ٧١.

(٤) يحصي ميشيل فوكو أشكال العقوبة التي اصطلح عليها بتقنية الدلالات في القواعد الآتية: قاعدة الكمية الأقل، والقاعدة الفكرية الكافية، وقاعدة المفاعيل الجانبية، وقاعدة اليقين التام، وقاعدة الحقيقة المشتركة، وقاعدة التخصص الأمثل. **المرجع نفسه**، ص ص ١١٩ ـ ١٢٢. ويحدد صلة العقاب بالقانون بقوله: «يأتي العقاب معملاً خطاب القانون، ومبيناً أن القانون الذي يربط بين الأفكار يربط أيضاً بين الوقائع» .**المرجع نفسه**، ص ١٠٧.

ولكنها ذات أهمية، لأنها تحدد نموذجاً من التوظيف السياسي والمفصَّل للجسد، وتحدد "ميكروفيزياء" جديدة للسلطة»[١]. وتعتمد هذه التقنيات على قواعد أهمها: فن التقسيم والتربيع، والمواقع الوظيفية، وفرض المراقبة على النشاط، والرقابة التراتبية، والعقوبة الضابطة، والاختبار أو الامتحان[٢].

تستجيب السلطة الانضباطية، في نظر ميشيل فوكو، لضرورات تاريخية واقتصادية، ومنها على وجه الخصوص، النمو الديموغرافي الذي عرف تزايداً كبيراً ابتداء من القرن الثامن عشر. وكان على تقنيات الانضباط العمل على تثبيت السكان، وبخاصة بعد تزايد أعداد التلاميذ، والمرضى، والجنود، والجانحين، بالإضافة إلى النمو الكبير في جهاز الإنتاج الاقتصادي وتعقده وضرورة الرفع من مردوديته، وهو ما يتفق وظهور النظام الرأسمالي.

ومن بين أشكال الانضباط المختلفة، أفرد فوكو للسجن مكانة مركزية، باعتباره مثالاً لتحكم السلطة ولـ«عقوبة المجتمعات المتحضرة»[٣]. كما مثَّل الجنس نقطة تقاطع السلطة الانضباطية بما هي تشريح سياسي لجسد الإنسان، والسلطة الحيوية biopouvoir بما هي سياسة حيوية للسكان. يقول فوكو:

«واقعياً، هيمنت هذه السلطة على الحياة منذ القرن السابع عشر متخذة شكلين رئيسيين غير متناقضين، بل يشكلان بالأحرى محوري نمو تربط بينهما شبكة وسيطة من العلاقات. كان أحد المحورين، وهو الأول تكوّناً كما يبدو، مركزاً على الجسد كآلة: فترويضه، وزيادة قدراته، وانتزاع قواه، والنمو المتوازي لفائدته وطواعيته، ودمجه في أنظمة مراقبة فعالة واقتصادية، كل ذلك أمنته إجراءات سلطوية تميز الأنظمة أو قواعد الانضباط؛ إنها سياسة تشريحية للجسد البشري anatomie politique. المحور الثاني، الذي تكوَّن بعد قليل، أي حوالي منتصف القرن الثامن عشر، فهو مركز حول الجسد ـ الجنس البشري، حول الجسد المخترق بآلية الكائن الحي والقائم مقام الركيزة للسياقات البيولوجية: التكاثر، الولادات والوفيات، المستوى الصحي، معدل أجل الحياة، والتعمير، مع كل الشروط التي يمكن أن تغيّر هذه الظاهرات، ويتم الاهتمام بها بواسطة مجموعة كبيرة من التدخلات والمراقبات الضابطة؛ إنها سياسة حيوية للسكان biopolitique»[٤].

يعني هذا أن السلطة الحديثة، في نظر ميشيل فوكو، تظهر بمظهرين أساسيين:

---

(١) **المرجع نفسه**، ص ١٦٠.
(٢) **المرجع نفسه**، ص ص ١٦٢ ـ ١٨١.
(٣) **المرجع نفسه**، ص ٢٣٥.
(٤) ميشيل فوكو، **إرادة المعرفة**، مرجع سبق ذكره، ص ١٤١.

مظهر الانضباط وموضوعها السجن، ومظهر السياسية الحيوية وموضوعها السكان. وسواء تعلق الأمر بالسلطة الانضباطية أو بالسلطة الحيوية، فإن ميشيل فوكو سيُدخلهما في إطار تصوره العام للسلطة الذي أطلق عليه في نهاية السبعينيات اسم فن الحكم/ المُلك gouvernementalité[(١)] التي تعني: «طرائق قيادة سلوك الآخرين»[(٢)]. ولقد صاغ هذا المفهوم في الدرس الذي ألقاه في الكوليج دو فرانس للسنة الجامعية ١٩٧٧ - ١٩٧٨ بعنوان: «الأمن والإقليم والسكان»، وكان يقصد به أشكال الحكم المختلفة التي يحكم بها الأفراد أنفسهم وفيما بينهم.

وتعتبر السلطة الرعوية، بما هي سلطة دينية، أحد الأشكال التاريخية الأولى للسلطة السابقة على السلطتين العقابية والحيوية. ووفقاً لتحليلات فوكو التاريخية، فقد أدى تفكك السلطة الرعوية إلى ظهور أشكال جديدة من الحكم، منها: دولة العدل L'Etat de justice التي قال بها القديس توما الاكويني Saint Thomas d'Aquin (١٢٢٥ - ١٢٧٤) في العصور الوسطى عموماً[(٣)]، والدولة الإدارية L'Etat administrative[(٤)] التي قامت في العصر الحديث بداعي المصلحة العليا للدولة raison d'Etat، ومنها ظهرت الدولة الليبرالية L'Etat liberal التي سترفض باسم الاقتصاد السياسي مبدأ تدخل الدولة، وتسمح ببروز المجتمع المدني، وفصل الدين عن السياسة، وأصبح من مهامها ضمان أمن المجتمع، كما أصبحت الحرية عنصراً ضرورياً في الحكم، ومبدأ إجرائياً من الدرجة الأولى، بل تحوّلت الحرية إلى مبدأ للحدّ من سلطة الدولة.

وتفيد الليبرالية، في نظر فوكو، حكم السكان بالحرية، وبخاصة حرية الملكية

---

(١) نقترح عبارة فن الحُكم أو المُلك ترجمة لكلمة la gouvernementalité، وذلك بالمعنى الذي ذهب إليه الماوردي وابن خلدون بدلاً من ترجمته بالحكمانية كما فعل محمد ميلاد، انظر: ميشيل فوكو، **دروس**، ترجمة محمد ميلاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ـ المغرب، ١٩٩٤.

(٢) Michel Foucault, «La gouvernementalité», in, *Dits et écrits*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1994, p. 634.

(٣) Foucault, Michel, «"Omnes et singulatin" : vers une critique de la raison politique», in *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., pp. 151 - 152.

(٤) تتحدد الدولة الإدارية في نظر فوكو بالقاعدة المعروفة بالمصلحة العليا للدولة، ويُقصد بها معرفة الوسائل الخاصة بتأسيس وحفظ وتقوية الهيمنة والسيطرة على السكان، كما تقتضي معرفة ما هو ضروري وكاف للحفاظ على الدولة. وبتعبير آخر، فإن فكرة المصلحة العليا للدولة تحيل إلى الدولة، وإلى ضرورة الحفاظ عليها. ولقد كان هذا التصور نتيجة للتحولات التي عرفتها أوروبا بعد حرب الثلاثين سنة ١٦١٨ ـ ١٦٤٨. كما ظهر مفهوم مواز له ألا وهو "علم الشرطة" الذي ظهر في الكتابات الألمانية والايطالية لأسباب تاريخية متعلقة بتشكل الدولة في هذين البلدين. انظر: -
Foucault, Michel, «Omnes et singulatim...»,, op. cit, p. 148-161.

والتنقل، والحقّ في المقاومة. وبالتالي، تعدّ الدولة الليبرالية مقارنة بالدولة الإدارية والسلطة الرعوية بمثابة دولة الحدّ الأدنى le moindre Etat[1]، وهذا ما يقربه من أطروحات الفيلسوف الأمريكي روبرت نوزيك Robert Nozick (١٩٣٨ ـ ٢٠٠٢) في كتابه: **الفوضوية. الدولة واليوتوبيا** (١٩٩١).

وبناء على هذه المكانة المركزية للحرية من حيث هي قيمة ناظمة للدولة الليبرالية، فإن ميشيل فوكو، وكما يظهر ذلك في دروسه الأخيرة، قد عبَّر عن ميله وانتصاره لليبرالية، وبخاصة في ما قدمه من تحليلات حول الليبرالية الألمانية والليبرالية الجديدة في أمريكا في درسه بعنوان: «مولد السياسة الحيوية»[2].

وما يسترعي الانتباه حقاً في هذه العملية هو أنه إذا كان فوكو في دراسته للسلطة الانضباطية والحيوية قد استبعد مسألة الدولة والحكومة، فإنه في تحليلاته الأخيرة قد اهتم بموضوع الدولة، وذلك باسم فنون الحكم التي تعني: «مجموع المؤسسات والعمليات والتحليلات والحسابات التي تسمح بممارسة ذلك الشكل الخاص والمعقد من السلطة، والذي يتخذ له هدفاً أساسياً هو السكان»[3]. يبيّن هذا النص التعديل الأول لمفهوم السلطة والمتمثل في إدخال فنون الحكم ومؤسسة الدولة.

لا ينكر فوكو الأهمية المتزايدة لتلك الأبحاث حول أصل الدولة، وتاريخ الدولة، وسلطة الدولة، ومختلف عمليات دولنة étatisation المجتمع، ولكن يرى أن المهم بالنسبة لعصر الحداثة، أو كما يقول بالنسبة للحاضر، هو ظهور فن حكم الدولة الحديثة la gouvernementalisation de l'Etat[4]. وعلى هذا الأساس رأى أن الغرب قد عرف ثلاثة أشكال للدولة هي:

١ ـ دولة العدل التي تقوم على الإقليم، وتتميز بطابعها الإقطاعي الذي يتناسب مع مجتمع يحكمه القانون إما في شكل عادات أو أعراف أو قوانين مكتوبة.

٢ ـ الدولة الإدارية التي تقوم على الحدود وتتناسب مع المجتمع الانضباطي.

٣ ـ دولة الحكومة التي تتحدد بالشعب وبعدده وكثافته وبالإقليم الذي تمتد عليه. وتكون هذه الحكومة قيّمة على الشعب، وتستعمل معرفة اقتصادية تتناسب والمجتمع المراقب، وذلك بواسطة جاهزيات الأمن dispositifs[5]. وتعود أصول هذه الدولة إلى الدولة الرعوية Etat pastoral التي انبثقت من المؤسسات المسيحية المعروفة بالسلطة

---

(١) Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard & Seuil, 2004, p. 30.

(٢) انظر حول هذا الموضوع: Marie Bonnefus-boucher, *Le libéralisme dans la pensée de Michel Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2001.

(٣) Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 102.

(٤) *Ibid.*, p. 103.

(٥) *Idid.*, p. 103

الرعوية pouvoir pastoral وتمتاز بكونها:

١) تهدف إلى تحقيق خلاص الأفراد في العالم الدنيوي والأخروي.

٢) سلطة لا تأمر فقط، بل تضحي بنفسها من أجل رعيتها. وهي تختلف عن سلطة الملك الذي يطلب التضحية من الرعية لخلاص العرش.

٣) لا تهتم السلطة الرعوية بالمجتمع في شكله الكلي فقط، بل بكل فرد على حدة.

٤) لا يمكن ممارسة هذا الشكل من السلطة من دون معرفة ما يجول في رؤوس الناس، ومن دون سبر لنفوسهم أو إرغامهم على كشف أسرارهم، وذلك بواسطة تقنية معروفة في المؤسسة الكنسية والتي استلهمتها الدولة الحديثة، ألا وهي تقنية الاعتراف.

وعلى هذا الأساس، فإن الدولة الحديثة وإن اختلفت عن الدولة الرعوية، إلا أنها أبقت على الكثير من أهدافها وطرائقها، وبخاصة وسائل التفريد والمراقبة. والاختلاف الوحيد الذي يرصده فوكو هو أنه إذا كان هدف السلطة الرعوية هو تحقيق الخلاص في الآخرة، فإن السلطة الحديثة تهدف إلى تحقيق الخلاص في الدنيا بواسطة تقنيات الصحة، والأمن، والحماية، والرفاهية.

وعليه، فقد تعزّزت أجهزة أساسية في الدولة الحديثة، وبخاصة جهاز الشرطة والأمن والصحة، وتطورت المعارف حول الإنسان وتعددت، وأصبح هدف سلطة الدولة هو تحقيق أفضل وسائل الحكم. ولقد أصبح الحكم، بما هو ممارسة السلطة على ذوات حرة، يتحدد في الدولة الحديثة بشرط الحرية. وتظهر هذه الحرية بحسب عبارة فوكو: «كما لو أنها لا يسعها إلا أن تقاوم ممارسة السلطة التي تنزع في النهاية إلى تحديد هذه الحرية كلية»[١]. فلا يمكن الفصل بين علاقات السلطة أو شكل الدولة وبين الحرية التي هي حصيلة لمختلف ممارسات فنون الحكم[٢].

إن هذه التحليلات ما تزال موضع نقاش عند المهتمين بالفلسفة السياسية عموماً، وبفلسفة ميشيل فوكو على وجه التحديد. ولعلّ أهم عنصر جديد حمله هذا التحليل هو دراسة فوكو لموضوع الدولة وليس السلطة فقط. بمعنى انتقال فوكو من مفهوم السلطة القائم على علاقات القوى، والذي ظهر في أشكال تاريخية أهمها الشكل الانضباطي والحيوي، إلى مفهوم واسع يتناول مختلف فنون الحكم وأشكال الدولة. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذه الحالة هو: ما علاقة هذه الأشكال بالقانون؟

---

(١) Michel Foucault, «Omnes et singulatim...», *op. cit.*, p. 148.

(٢) Michel Foucault, «La phobie d'Etat», in, *Libération*, 30 juin-1er juillet 1984, p. 21.

ثانياً ـ القانون

إذا كان من غير الممكن الحديث عن نظرية قانونية عند ميشيل فوكو حتى عندما يتعلق الامر بكتابه: **المراقبة والمعاقبة**، فإن هذا لا يؤدي إلى الاستنتاج بأن مسألة القانون في فلسفته السياسية مسألة هامشية أو غير مهمة. صحيح أن القانون لا يشكل مجالاً خاصاً في فلسفة ميشيل فوكو، مثلما شكّلت المعرفة أو السلطة أو الذات مجالات فلسفية ارتبطت بمراحل فكرية من حياة الفيلسوف، ولكنه مع ذلك فإن القانون يظهر في مختلف أعماله بوصفه ممارسة خطابية متميزة.

ويمكن القول إن حضور القانون في فلسفة ميشيل فوكو قد اتخذ أربعة اشكال أساسية هي: **أولاً**، القانون بوصفه خطاباً من بين الخطابات المختلفة التي درسها، حيث قدم حول الخطاب كما هو معلوم، منهجاً خاصاً اصطلح عليه بالمنهج الأركيولوجي[1]؛ **وثانياً**، علاقة القانون بالممارسات الاجتماعية؛ **وثالثاً**، ضرورة نقد القانون أو بالاحرى نقد فرضية القانون من أجل تحليل جديد لمسألة السلطة؛ **ورابعاً** وأخيراً علاقة القانون بالذات كما ظهرت في أعماله الأخيرة الخاصة بالذات أو الأخلاق.

وإذا كان القانون يعرف حضوراً متفاوتاً في مختلف أعمال ميشيل فوكو، فإن المؤكد هو أن هذا الحضور قد ظهر منذ بداية أعماله الاولى، وبخاصة في كتابه: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** (١٩٦١)، حيث بيّن مختلف القوانين التي خضع لها المجانين في مختلف الحقب التاريخية التي درسها، حيث أكد على أن القانون إنما هو أداة معززة للتصور السائد عن الجنون في الحقبة المعنية، سواء تعلق الأمر بحقبة عصر النهضة، أو العصر الكلاسيكي، أو العصر الحديث.

على أن الحضور القوي للقانون قد ظهر بلا أدنى شك في كتابه الاساسي حول السلطة، وبخاصة حول السلطة الانضباطية، ونعني بذلك: **المراقبة والمعاقبة، مولد السجن** (١٩٧٥)، حيث احتل القانون في هذا الكتاب مكان الخطاب، وظهر في شكل مجال بحث للفيلسوف، وذلك بالنظر إلى أن موضوع الكتاب كما هو معروف هو دراسة السجن، وهذا ما جعل من موضوع القانون عموماً يفرض نفسه عليه، وبخاصة قانون العقوبات، وما يتصل بمسألة العدالة العقابية.

والحق، فإن هذا الموضوع قد تناوله في دروسه التي ألقاها في الكوليج دو فرانس، وبخاصة درس: **إرادة المعرفة**[2] (١٩٧٠ ـ ١٩٧١)، ودرس: **النظريات**

---

(١) انظر في ذلك: الزواوي بغوره، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، مرجع سبق ذكره، الفصل الثاني.

(٢) اصدر ميشيل فوكو كتاباً بنفس العنوان في العام ١٩٧٦، يختلف عن هذا الدرس.

والمؤسسات العقابية (١٩٧٠ ـ ١٩٧٢)، ودرس: **المجتمع العقابي** (١٩٧٢ ـ ١٩٧٣)، ودرس: **السلطة الطب عقلية** (١٩٧٣ ـ ١٩٧٤)، ودرس: **اللاأسوياء** (١٩٧٤ ـ ١٩٧٥)، ودرس: **يجب الدفاع عن المجتمع**[١] (١٩٧٥ ـ ١٩٧٦).

وقدم عرضاً مجملاً لدرسي ١٩٧١ ـ ١٩٧٢، و١٩٧٢ ـ ١٩٧٣ في سلسلة محاضرات القاها في البرازيل في العام ١٩٧٣٢[٢]، بالاضافة إلى مجموعة مهمّة من المقالات والحوارات الصحفية والمواقف السياسية ذات الصلة بالقانون، مثل الموقف من حكم الاعدام، أو حقوق الاقليات أو الجماعات المثلية.

والذي لا شك فيه أن مرحلة السبعينيات قد عرفت اهتماماً خاصاً بالقانون من قبل ميشيل فوكو، مقارنة ببقية المراحل الأخرى. وتتفق هذه المرحلة مع اهتمامه بمسألة السلطة. لذا فإنه إذا كان المنهج العلمي يفرض علينا تطبيق النظرة الكلية على نصوص الفيلسوف، فإنه يحتم علينا أن نميز هذه المرحلة بالذات، وذلك بالنظر إلى أهميتها ولا سيما من جهة النقد، إذ دافع فوكو عن ضرورة الخروج من النموذج القانوني للسلطة، أو بتعبير آخر: ضرورة نقد نموذج العقد الاجتماعي المتمثل في النموذج الليبرالي القائم على المعطى القانوني، وبخاصة فيما يتعلق بموضوع السيادة. ولكنه في الوقت نفسه، كان يعود ويلتقي بموضوع القانون في مختلف أبحاثه حول السلطة، ومنها على سبيل المثال المدونات القانونية الخاصة بالشرطة، وبالمساجين، وبإدارة السجون.

من هنا نفهم سبب اهتمامه الخاص بالقانون الذي لا يهدف إلى بناء أو تاسيس نظرية خاصة أو نموذجاً قانونياً، كما أنه لا يكشف عن أية وحدة نسقية للقانون، وإنما هناك عناصر أساسية تساعدنا على فهم تصوره للقانون. ولعل أهم هذه العناصر هو أن القانون يظهر دائماً في علاقته بعناصر أخرى، ولا يتم تحليله كعنصر معزول بحيث يبحث مثلاً في أصله أو في علاقاته أو في غاياته، وإنما هو عنصر ضمن عناصر أخرى مترابطة ضمن الممارسة الاجتماعية التي يدرسها. ولذا يمكن القول إن القانون يظهر في مختلف أعمال فوكو بوصفه ممارسة خطابية تنتمي إلى تشكلية خطابية معينة[٣].

---

(١) لم يتم بعد نشر الدرسين الخاصين بعامي: ١٩٧١ ـ ١٩٧٢، و١٩٧٢ ـ ١٩٧٣، أي: **النظريات والمؤسسات العقابية**، و**المجتمع العقابي**. هذا ونشير إلى أن درس: ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦، قد ترجم إلى العربية، انظر: ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ترجمة الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٣.

(٢) انظر: Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 2, op. cit., pp. 538 - 646.

(٣) لا بد وأن نشير هنا إلى أن مفهومي الممارسة الخطابية والتشكيلة الخطابية هما من المفاهيم الأساسية في مفهوم فوكو للخطاب، انظر في ذلك: Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., pp. 31 - 54.

والظواهر القانونية التي استرعت بشدة انتباه فوكو هي تلك الظواهر المتعلقة بنظام المؤسسات التي اهتم بها، ومن هذه النظم نشير إلى النظام القانوني للحجز، وإلى النظام العقابي للسجن، وبخاصة ما له علاقة بتطبيق العقوبات، أو بنظم انتاج الخطابات كما هي الحال في المحاكم، وهو ما اصطلح عليه بنظام الجاهزيات dispositifs، أي الجاهزيات القانوية للحجز، والجاهزيات القانونية للاعتقال أو السجن، والجاهزيات القانونية الخاصة بانتاج الخطاب، وأخيراً الخطاب القانوني نفسه الذي يتوجه إلى المجتمع أو إلى الجمهور والصادر عن السلطة أياً كان شكلها كالأوامر الملكية، والقرارات الرئاسية، والأحكام القضائية. . . الخ.

وإذا كانت أشكال السلطة التي درسها فوكو ترتبط بطريقة أو بأخرى بنظام من القوانين، فإن الشكل الذي أصطلح عليه بـ"فن الحكم" يُعتبر أهم شكل ظهر فيه القانون بأنواعه المختلفة، لأنه يحيل من جهة إلى ظواهر قانونية متعددة، وذلك بحكم أن فعل الحكم يفترض سلفاً علاقة قوة معينة بين الحاكم والمحكوم، ويعبِّر من جهة أخرى عن العلاقة التنافسية بين مختلف المحكومين، ويتم التعبير عنها بخطاب قانوني.

ولكن نظراً إلى أن فوكو لم يتمكن من تفصيل هذا الموضوع بحكم وفاته المبكر، فإننا سننظر في بحثنا هذا في الصلة بين القانون وشكل محدد من السلطة هي السلطة العقابية التي درسها بنوع من التفصيل في كتابه: **المراقبة والمعاقبة**، وكذلك في محاضراته التي ألقاها في البرازيل. على أن ما تجدر الاشارة اليه في هذا السياق هو أن تلك المحاضرات ترسم تاريخاً للقانون، لذا فإننا سنتوقف عند المرحلة الحديثة التي عرفت الصلة بين السلطة العقابية والقانون الحديث، ثم نشير اشارة موجزة إلى ما جاء في كتاب: **المراقبة والمعاقبة**، وذلك بالنظر إلى أن هناك العديد من الدراسات التي تناولت موضوع هذا الكتاب[(١)]، ولأن تلك المحاضرات شكلت المقدمة المنهجية والنظرية لكتاب: **المراقبة والمعاقبة**. لذا سنكتفي بالاشارة إلى أهم النتائج التي توصل اليها في دراسته للصلة بين السلطة العقابية والقانون.

يرى ميشيل فوكو أن نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر في أوروبا قد عرفتا ظاهرة جديدة اصطلح عليها بظاهرة المجتمع الانضباطي société disciplinaire. فما الممارسات العقابية التي تُميِّز هذا المجتمع؟ يتميَّز المجتمع العقابي

---

(١) انظر على سبيل المثال:

- Lucce Giard (sous la direction), *Michel Foucault lire l'œuvre*, Paris, Jérôme Millon et les auteurs, 1992.

- Marco Cicchini et Michel Porret,(sous la direction), *Les sphères du pénal avec Michel Foucault*, Paris, Editions Antipodes, 2007.

الأوروبي بمظهرين أساسيين يتمثلان في إصلاح وإعادة تنظيم النظام القضائي والنظام العقابي، وذلك في مختلف البلدان الاوروبية، وتم التعبير عن ذلك بطرق مختلفة. وقدم في هذا السياق معطيات تاريخية خاصة بعدد من البلدان الأوروبية تؤكد عملية الاصلاح وإعادة التنظيم هذه[١].

ومن مظاهر عملية الاصلاح وإعادة التنظيم، التمييز بين الجرم القانوني وبين الخطأ الاخلاقي أو الديني. وقد تم تعريف الخطأ على أنه تجاوز للقانون الطبيعي، أو الديني، أو الأخلاقي، في حين أن الجريمة تعدّ قطيعة مع القانون المدني الذي أرسته السلطة السياسية في المجتمع بواسطة السلطة التشريعية. واستخلص فوكو من هذا المبدأ ثلاثة أفكار أساسية: تتمثل الفكرة **الاولى** في أن تعيين الجريمة مقرون بالسلطة السياسية، أو بوجود قانون معترف به، ويسري على الجميع. وتظهر **الثانية** في الانتقال من القانون الطبيعي والديني والاخلاقي إلى القانون الوضعي الذي يهتم بما هو مفيد ونافع للمجتمع. وتعبّر **الثالثة** عن ضرورة التحديد الواضح والبسيط للجريمة. وأهم تحديد لها هو أن الجريمة هي كل ما يُلحق الضرر بالمجتمع.

ولقد نجم عن هذا التحديد، في نظر فوكو، تعيين وتحديد للمجرم بحيث أصبح المجرم هو كل شخص يُلحق ضرراً بالمجتمع، أو كما قال: «المجرم عدو المجتمع»[٢]. وإذا كان المجرم هو الذي يحدث الضرر في المجتمع، فإن على القانون أن يصلح هذا المجرم وليس أن ينتقم منه. أي أن المطلوب من قانون العقوبات أن يصلح ما أفسده المجرم. وعلى هذا الأساس وُضعت جملة من العقوبات أهمها: عقوبة الإبعاد أو النفي déportation، بما أن المجرم قد اخلَّ بميثاق العقد الاجتماعي. وعقوبة التشهير أو التحقير scandale et humiliation، وذلك بغرض عزله وإهانته داخل المجتمع، وليس إبعاده خارج المجتمع كما تقتضي العقوبة الاولى. وهناك العقوبة الثالثة المتمثلة في العمل الاجباري المفيد للدولة والمجتمع. وأخيراً تطبيق عقوبة القصاص talion[٣].

ولكن ما لاحظه فوكو هو أن هذه العقوبات التي جاءت في سياق اصلاح واعادة تنظيم العدالة ونظام العقوبات لم يتم تطبيقها الاّ قليلاً، وحلّت محلها عقوبة لم يتم التأكيد عليها من قبل حركة إصلاح القانون، ألا وهي عقوبة السجن. يقول فوكو: «لا ينتمي السجن إلى المشروع النظري لإصلاح نظام العقوبات في القرن الثامن عشر، وإنما ظهر في القرن التاسع عشر بوصفه مؤسسة لا تتمتع بأي تسويغ نظري»[٤]. وفي

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol.2, op. cit., p. 589.

(٢) *Ibid.*, p. 590.

(٣) *Ibid.*, pp. 590 - 591.

(٤) *Ibid.*, p. 592.

تقديره، ليس السجن فقط مؤسسة غير مسوَّغة نظرياً، بل ونظام العقوبات نفسه أيضاً. والدليل على ذلك أن قانون العقوبات المُعتمد والمُطبّق في القرن التاسع عشر لم يعتمد القاعدة القائلة بالضرر الاجتماعي، وإنما اعتمد على قاعدة: "البحث عن ضبط الافراد"[1]. كذلك فإن الاصلاحات الكبرى لقانون العقوبات في فرنسا وأوروبا عموماً قد تمت في الأعوام ١٨٢٥ ـ ١٨٦٠.

وما يميز هذه الاصلاحات مقارنة بتلك التي حدثت في القرن الثامن عشر هو أنها إصلاحات تهدف إلى الضبط والمراقبة، بما أنها اعتمدت على مفهوم جديد ألا وهو مفهوم الفرد الخَطِر أو مفهوم الخطورة dangerosité الذي يقتضي أن ينظر المجتمع إلى الفرد على المستوى الافتراضي، وليس على المستوى الفعلي. وبتعبير آخر، لا ينظر إلى الفرد على مستوى الأفعال المقترفة، وإنما على مستوى السلوك المفترض الذي يمكن أن يسلكه. وبالنظر إلى أن العدالة أو القضاء لا يستطيع أن يعتمد هذه القاعدة التي تتعارض مع القانون الطبيعي، فإن قانون العقوبات قد اسندها إلى سلطات مختلفة تقع على هامش السلطة القضائية، ومن هذه السلطات: سلطة الشرطة، ومؤسسات الإصلاح والمراقبة، ومؤسسات التربية والطب، ومصحّات الطب العقلي التي ظهرت في القرن التاسع عشر على هامش المؤسسة القضائية. ولكي تضمن الوظيفة الرقابية والانضباطية على الافراد الذين يشكلون خطراً على المجتمع، ظهرت سلسلة من المؤسسات التي تؤطر الفرد ونذكر منها: المؤسسة التربوية كالمدرسة، والمؤسسة النفسية والطبية كالمستشفى، والسجن، والشرطة، أي شبكة من السلطات غير القضائية[2]. يقول فوكو:

«ينبغي أن يُقرأ إصلاح قانون الجنايات وكأنه استراتيجية لإعادة تنظيم سلطة العقاب وفقاً لأنماط تجعلها أكثر انتظاماً، وأكثر فعالية، وأكثر ثبوتية، وأكثر تفصيلاً في مفاعيلها، وباختصار أن تزيد في المفاعيل وأن تخفف من كلفتها الاقتصادية(...)، ومن كلفتها السياسية(...). إن النظرية الحقوقية الجديدة الخاصة بالعقوبات تغطي في الواقع "اقتصاداً سياسياً" جديداً للسلطة العقابية»[3].

ولقد اصطلح ميشيل فوكو على هذا النوع من السلطة بمصطلح المجتمع الانضباطي أو مجتمع التجبير الاجتماعي orthopédie sociale، وذلك في مقابل المجتمع القائم على القانون. ويتميز هذا المجتمع العقابي بالرقابة الشديدة، ونموذجه البارز هو المشتمل panoptique الذي صممه القانوني والفيلسوف النفعي الانجليزي جيرمي بنتام Jeremy Bentham (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢).

---

(١) *Ibid.*, p. 592.

(٢) *Ibid.*, p. 593.

(٣) ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة**، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٩.

وبعد تحليل لهذا الشكل الذي بيَّنا بعض سماته في الصفحات السابقة، خلص فوكو إلى القول: «يجب ألا تخدعنا الدساتير المكتوبة في العالم منذ الثورة الفرنسية والمدونات القانونية المحرّرة والمنقّحة، وكل ذلك النشاط التشريعي المستمر والصاخب: فهذه هي الأشكال التي تجعل ثمة سلطة ضابطة في جوهرها، مقبولة من المجتمع»[١]. وليس غرضنا في هذا البحث أن نتتبع مختلف التحليلات التي أجراها فوكو للقانون، وشملت مجالات عديدة ليس أقلها الاقتصاد في تحليله لظهور الليبرالية، أو الذات في مختلف عمليات تشكّلها منذ اليونان إلى العصر الحديث، وقبل هذا كله الممارسة الخطابية، وإنما هدفنا الأساسي هو إظهار جانب من الجوانب القانونية في علاقته بالسلطة الانضباطية التي لم يتم الاهتمام به من قبل الباحثين.

ثالثاً ـ تعقيب نقدي

يسمح لنا التحليل السابق بالتأكيد على مسألتين: **الأولى** أن القانون في فلسفة ميشيل فوكو السياسية والقانونية يحيل إلى عناصر مختلفة تقيم فيما بينها علاقات معقدة. **والثانية** أن القانون في الحياة الاجتماعية يرتبط بوقائع أخرى عديدة، وأنه في الحالتين يمثل ممارسة أكثر منه نظرية. وهذا ما يعكس التوجه العام لفلسفة ميشيل فوكو التي تعطي الأولوية للممارسة على النظرية، بل نستطيع القول إنها فلسفة مناهضة للنظرية بما هي نظام لتفسير الوقائع المختلفة أو تقديم حقائق جاهزة. ووجاهة هذا التوجه، رغم الاعتراضات العديدة عليه، هي أن الواقع الاجتماعي متعدد ومتنوع ومتجدد ولا يمكن اختزاله في نموذج مسبق. على أنه إذا كان هذا الأمر يعبّر عن الوجه العام لفلسفة ميشيل فوكو، فإنه لا يجب أن يغيب عن بالنا أمرين أساسيين فيما يتعلق بموضوع القانون وهما: أن القانون في تحليل فوكو يؤدي، وفي جميع الاحوال، دور الوسيلة في الرقابة والضبط الاجتماعي، وأن مختلف الممارسات القانونية تشكل جزءاً أساسياً من الجاهزية المعقدة للسلطة[٢].

وإذا كانت هذه النتائج عامة، فإن هناك نتيجة خاصة متعلقة بتحليل فوكو للقانون ضمن المؤسسة العقابية أو السجن، وتتمثل في أن القانون العقابي والسجن يؤديان إلى ظهور اللاشرعيات والفوضى، وهو ما يعني أن فوكو ينظر إلى النظام العقابي نظرة سلبية. إن هذا الموقف أو النتيجة قد أدت بالكثير من الدارسين إلى نقد موقف فوكو، وبخاصة لجهة غياب البديل لمؤسسة السجن، أو لنظام العقوبات، أو للقانون نفسه.

على أن هناك من يعترض على هذا النقد بالقول إن ما يشفع لفوكو في نقده

---

(١) ميشيل فوكو، **إرادة المعرفة**، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٦.

(٢) Pierre Guibentif, *Foucault, Luhmann, Habermas, Bourdieu, une génération reponse le droit*, Paris, L'extenso éditions, 2010, pp. 77 - 78.

للنظام العقابي هو رهانه على دور الوعي الاجتماعي تجاه المؤسسات العقابية. يقول فوكو: «أعتقد بالفعل أن قانون العقوبات يشكل جزءاً من اللعبة الاجتماعية في مجتمعنا، ولا داعي لوضع قناع على ذلك. والأمر الصعب هو عندما يكون نظام العقوبات عتيقاً، واعتباطياً، ولا يتماشى والمشاكل التي يطرحها المجتمع»[1]. لذا تجب الاشارة إلى أن الاهتمام النظري لفوكو بالقانون يرتبط بمفهومه للسلطة وبنضاله السياسي، وبخاصة تجاه السجناء حيث أسس، كما هو معلوم، مركزاً للإعلام حول المساجين في بداية السبعينيات من القرن العشرين بالتعاون مع عدد من الفلاسفة والقانونيين والمناضلين اليساريين. كما ناضل من أجل حقوق بعض الفئات المهمّشة، وبخاصة المهاجرين، واللاجئين عموماً والسياسيين تحديداً، ولا سيما المنشقين عن الاتحاد السوفييتي سابقاً، والمثليين.

ومما لاشك فيه أن القانون يرتبط بالدولة، ولقد اكتشف فوكو هذه الصلة أو الرابطة في دراساته الارشيفية لمؤسسات تابعة للدولة، ونعني بذلك الشرطة، والسجن، والمستشفى، والحجز. وهذا ما جعل تحليله للسلطة يمر بالضرورة عبر موضوع القانون الذي يشكل جزءاً أساسياً من أي مؤسسة أو سلطة. . أو كما جاء على لسانه، فإن القانون يشكل جزءاً أساسياً في جاهزية السلطة.

ولكن على الرغم من هذ العلاقة التي تربط القانون بالسلطة، فإن فوكو قد توصل، وذلك نتيجة البحث وإعادة النظر في بعض آرائه في السلطة، إلى أن للقانون دوره الخاص. ولقد توصل إلى ذلك بعد أن أجرى عملية ازاحة لتحليل مسألة المعيار la norme التي اهتم بها كثيراً، وبخاصة في شكلَيْ السلطة: الانضباطية والحيوية، ولكنه عندما شرع في تحليل فنون الحكم أجرى نوعا من الاستبدال للمعيار بالقاعدة القانونية la regle. إن هذا التحول لا يبدو جلياً كفاية، وذلك لأن ما قدمه في المرحلة الثالثة لتحليل السلطة، ونقصد بذلك: فنون الحكم، لم يستكمله، وإنما كان مقدمة لعمل ربما كان سيظهر بصورة واضحة لو لم تعاجله المنية.

والفارق الأساسي بين المعيار والقاعدة القانونية هو أن المعيار يرتبط بآليات الضبط التي تمارسها السلطة أو الدولة، في حين أن القاعدة القانونية ليست مشروطة بالضرورة بالسلطة أو الدولة. وبما أن القانون علاقة، فإنه يرتبط بالمجتمع مثلما يرتبط بالدولة. ولذا نجد من يذهب إلى أن القاعدة القانونية تتجاوز الدولة أو السلطة، وأنه لا يمكن اختزال القاعدة القانونية في ممارسة السلطة لأن القاعدة القانونية قد تُمارس على السلطة نفسها[2].

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., p. 646.

(٢) Pierre Guibentif, *Foucault, Luhmann, Habermas, Bourdieu, une génération reponse le droit*, op. cit., p. 368.

لعلّ هذا التحليل هو الذي أدى بأحد الباحثين إلى التأكيد على أنه رغم عدم ظهور القانون في فلسفة ميشيل فوكو في شكل مجال مستقل، وعلى الرغم من أنه لم يقدم نظرية في القانون، إلا أنه مع ذلك قد أسهم في طرح مسألتين أساسيتين في القانون: **الأولى** متعلقة بتاريخ القانون، أي كيف يمكن كتابة تاريخ القانون؛ وتتمثل المسألة **الثانية** في نقد القانون الوضعي(١). يظهر هذا الوجه النقدي في عدم تناوله للقانون بصورة عامة، وإنما في حالات ووضعيات وتجارب ومؤسسات محددة، وبكلمة جامعة: في ممارسات. لماذا؟ لأن فوكو يرى أن القانون مجرد اسم يُطلق على ممارسات معينة، ولقد درس، كما بيّنا ذلك، عدداً من الممارسات أو التجارب الانسانية الخاصة، حيث شكّل القانون في مختلف هذه التجارب ممارسة معينة من بين ممارسات عديدة. من هنا يرى بعض الباحثين أن مقاربة فوكو للقانون تعيد بعث تقليد قانوني وفلسفي قائم على أولوية الحكم jugement مقارنة بالاكراه la contrainte، وأن هذا الطرح يرجع من الناحية التاريخية إلى فلاسفة العقد الاجتماعي، أي ما يُعرف في فلسفة القانون بأنصار القانون الطبيعي، لأن فلاسفة العقد الاجتماعي يذهبون إلى أن الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة السياسية أو المدنية يمرّ بالضرورة عبر حكم أو قاضٍ.

على أن ما يميز فوكو في هذا الطرح، أي القانون بما هو حكم، أن الممارسة القانونية لا تنفصل عن نوع من العقلانية القائمة في مرحلة تاريخية معينة، أو تجربة معينة. لماذا؟ لأن القاعدة القانونية تكون محكومة سلفاً بنوع من العقلانية القائمة، وهو ما حدث للمجانين في مختلف المراحل التاريخية التي درسها، وكذلك الحال بالنسبة للسجناء وغيرهم من الفئات التي تناولها بالبحث(٢).

وعلى الرغم من أن ميشيل فوكو لا يقترح حلولاً لمشكلات السلطة الانضباطية في علاقتها بالقانون، إلا أن هناك دراسات تشيد بالدور النقدي لتحليلات فوكو، وبخاصة ما جاء في كتابه: **المراقبة والمعاقبة**. والسبب في ذلك هو ما تحمله تلك التحليلات من رؤية نقدية، وبخاصة في ما يتعلق بنزاعات وصراعات الفاعلين في هذه السلطة، وعمليات التأويل المختلفة التي يجرونها لنصوص أو مواد القانون، وصلة ذلك بخلفياتهم الفكرية وبواعثهم الشخصية ومصالحهم السياسية أو الرمزية على وجه العموم(٣).

وتتمثل هذه الطريقة النقدية الخاصة بدراسة علاقة القانون بالسلطة في عدم البحث عن "جوهر" أو "طبيعة" القانون، وإنما في دراسة المنطوقات énonces القانونية

---

(١) François Ewald, «Pour un positivisme critique: Michel Foucault et la philosophie du droit», in, *Droit, Revue française de théorie juridique*, N°3, 1986, p. 137.

(٢) *Ibid.*, p. 139.

(٣) Eric Farges, «Penser la reforme pénitentiaire avec Michel Foucault: Apport et limites a une sociologie politique de la loi du 18 janvier 1994», in, *Raisons politique*, N° 25, 2007, p. 123.

دراسة وظيفية، وفي علاقتها بالتشكيلة الخطابية العامة formation discursive، وبمختلف الممارسات القانونية الخاصة، وبآثارها أو نتائجها، مؤكدة في الوقت نفسه على ضرورة البحث في التغيرات أو التحولات التي تطرأ على الجاهزيات القانونية[1]. من هنا يمكن القول إن ما يهتم به التحليل في موضوع القانون هو أن القانون يلعب دور المؤشر على السلطة أو بالأحرى أشكال السلطة القائمة. من هنا يذهب بعض الباحثين في علم الاجتماع القانوني إلى إمكانية اعتماد المقاربة التحليلية للسلطة عند فوكو لدراسة القانون، ليس فقط بالنسبة إلى السلطة الانضباطية المُمَارَسة على الاجساد، أو السلطة الحيوية المُمَارَسة على الحياة، ولكن كذلك السلطة في علاقتها بالذات وبتشكلها، وبخاصة في العصر الحديث، وهو ما بيّنه فوكو في آخر حوار له مع الفيلسوفين الامريكيين: دريفوس ورابينوف[2].

إن هذه النظرة التي ترى أن طريقة فوكو إيجابية في تحليل العلاقة بين القانون والسلطة، تجد سندها في مجال علم الاجتماع القانوني، وبخاصة في الرأي القائل إنه إذا كان القانون في علاقة دائمة بالسلطة، أو بالاحرى بالأشكال المختلفة للسلطة، فإن ممارسة السلطة في المقابل تمر بالضرورة عبر القانون. وبالنظر إلى أن أطروحة ميشيل فوكو القائلة إن السلطة موجودة في كل مكان، أو أنها منتشرة على كامل الجسد الاجتماعي، فإن القانون بأشكاله المختلفة منتشر أيضاً على كامل الجسد الاجتماعي. وبالتالي، وهذا هو المهم، فإن القانون يتجاوز ويتعدّى بالضرورة مسألة العلاقة بين القانون والسلطة السياسية فقط، لأنه يشمل المجتمع كله[3].

على أن ما يجب أن يكون منا على بال هو أنه إذا كنا لا نستطيع فصل القانون عن أشكال السلطة التي درسها فوكو، وبخاصة السلطة الانضباطية التي اشرنا اليها في هذا البحث، فإنه لا يمكن كذلك أن نفصلها عن أشكال النقد التي قدمتها مجموعة معتبرة من الفلاسفة والدارسين لميشيل فوكو، ومن هؤلاء على سبيل المثال ما ذهب اليه الفليسوف الأمريكي ميخائيل والزر Michael Walzer (١٩٣٥ - . . .) الذي لم يتردد في وصف التحليلات التي قدمها ميشيل فوكو بالعبثية والعدمية والفوضوية. والسبب في ذلك هو أنه إذا كان هدف ميشيل فوكو وصف آليات السلطة ضمن منظور إستراتيجي، فإن هذا يتطلب تقديم منظور متناسق مع الواقع وخطة محددة[4].

---

(١) Pierre Lascoume, «Foucault et les sciences humaines, un rapport de biais : l'exemple de la sociologie du droit», in, *Criminologie*, vol. 26, N°1, 1993, p. 45.

(٢) دريفوس ورابينوف، **ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية**، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٠.

(٣) Guy Rocher, «Droit, pouvoir et domination», in, *Sociologie et société*, vol.18, N°1, avril 1986, p. 35.

(٤) Michael Walzer, «La politique de Michel Foucault», in, Couzens Hoy David(Ed), *Michel Foucault : Lectures critiques, trad.* Jacques Colson, Editions Universitaires, Paris, 1989, p. 65. =

وبالتالي، على ميشيل فوكو الإجابة على هذه الاسئلة: ما رأي فوكو في السلطة سواء تعلق الأمر بالسلطة الانضباطية أو بغيرها من أشكال السلطات التي رسم تاريخها؟ وهل كان موقفه مؤيداً للسلطة بأشكالها المختلفة، أم مناصراً لأنواع المقاومات؟[1] لا يتردد والزر في وصف ميشيل فوكو بالفوضوي والعدمي، وذلك لغياب ما أسماه بالمنظور المنسجم والمتناسق لمفهومه للسلطة[2].

وينتقد والزر بشكل خاص منهج المماثلة الذي أجراه فوكو بين المؤسسة العقابية أو السجن بوصفها نموذجاً للانضباط، وبين المؤسسات الاجتماعية الأخرى كالمدرسة والمستشفى، والمصنع يقول والزر:

«وهكذا نعيش جميعاً بحسب برنامج زمني، نستيقظ على صوت المنِّبه، نعمل بحسب روتين صارم، نعيش تحت نظر السلطة، نخضع بين الفينة والأخرى للفحص والتفتيش. لا يسلم فرد من مثل هذه الأشكال الجديدة للسيطرة الاجتماعية. يجب أن نضيف مع هذا بأن الخضوع لهذه الأشكال الجديدة ليس الشيء نفسه كما لو أننا في السجن: ينزع فوكو بشكل منتظم نحو التقليل من الفرق»[3].

والأمر الذي يعترض عليه والزر هو ما سبق وأن أشرنا إليه وهو أن السلطة الانضباطية تنفلت من القانون. يقول: «النقطة الجوهرية في نظرية فوكو السياسية هي أن الانضباط يفلت من عالم القانون والعدل، وبعدئذ يبدأ في استعمار ذلك العالم، مبدلاً المبادئ القانونية بمبادئ جسدية وسيكولوجية وبمستوى أخلاقي(...)، بالرغم من أن مجال السلطة الكلي في المجتمع الحديث يبدو وكأنه يضع حدوداً لممارسة القوة»[4]. إذن هناك مفارقة بين عمل السلطة الانضباطية المنفلتة من القانون، والسلطة القانونية في المجتمع التي تضع أو تحاول على الأقل أن تضع حداً لاستعمال القوة.

ويشير والزر إلى أن فكرة ميشيل فوكو حول انتشار المعايير خارج القواعد القانونية هي فكرة معروفة في النقد الاجتماعي، وهذا يعني أن ما قاله فوكو في موضوع الصلة بين القانون والسلطة الانضباطية لا يمثل جديداً[5]. يقول والزر: «إن

= ـ انظر كذلك الترجمة العربية لهذه الدراسة في: ـ ميخائيل والزر، «السياسة عند ميشيل فوكو»، ترجمة ممدوح عمران، في مجلة: **الفكر العربي**، العدد الثامن والثمانون، السنة الثامنة عشرة، ١٩٩٧.

(١) *Ibid.*, p. 80.

(٢) *Ibid.*, p. 77.

(٣) *Ibid.*, p. 78.

(٤) *Ibid.*, p. 80.

(٥) يعتبر والزر من فلاسفة النقد الاجتماعي، ولقد خص ميشيل فوكو بفصل كامل حول النقد =

انتصار القواعد المهنية أو العلمية على الحقوق القانونية، وانتصار الضبط المحلي على القانون التشريعي، لهو موضوع شائع في النقد الاجتماعي المعاصر»(١).

ولكن على الرغم من نقد ميخائيل والزر لرؤية فوكو القانونية والسياسية إلا أنه أقرّ بأهمية تحليله للعلاقة بين السلطة والقانون، وكذلك لعلاقة المعرفة بالسلطة التي أهتم بها الباحثون كثيراً(٢). قال والزر: «مما لاشك فيه أن فوكو محقّ في القول بأن الحقائق التقليدية للأخلاق، والقانون، والطب، وعلم النفس متورطة في ممارسة السلطة، تلك حقيقة يتم نسيانها ببساطة شديدة من قبل العلماء المستقلين تقليدياً، وعلماء الاجتماع، وحتى الفلاسفة»(٣). ولكن رغم اقراره بأهمية هذه العلاقة، إلاّ أن والزر يرفض عملية المماثلة التي أجراها فوكو بين الدولة الليبرالية والدولة الدكتاتورية في موضوع السلطة الانضباطية. يقول والزر: «الدولة الليبرالية هي تلك التي تحتفظ بالحدود التي تكون نُظُم ضبطها ومؤسساتها التأديبية ذاتية، وهي التي تفرض مبادئها الجوهرية. وعلى النقيض، فإن الدولة الفاشية والديكتاتورية تتخطى تلك الحدود، محوِّلة التربية إلى تلقين، والعقوبة إلى كبت، والمحاجر العقلية الى سجون، والسجون إلى معسكرات»(٤). وبالنظر إلى عدم ادراك فوكو لهذه الفوارق الجوهرية بين النظم السياسية، فإن والزر لم يتردد في وصف فوكو بالفوضوي واليساري المتطفل والعدمي. وهو في ذلك يتفق مع علماء الاجتماع الذين ينتقدون تصور فوكو للمجتمع القائم على عملية المماثلة بين السجن من جهة، وبين المدرسة والمصنع والثكنة من جهة أخرى. إن هذا التصور لا يتفق والحقيقة الاجتماعية لهذه المؤسسات الاجتماعية، وينمّ عن عدم إدراك للاختلافات الأساسية بين هذه المؤسسات، ويؤدي إلى السقوط في الاختزالية المعرفية والاجتماعية والسياسية(٥).

على أننا لا نريد أن ننهي هذا التعليق النقدي من دون الإشارة إلى مسألتين أساسيتين في نظرنا:

= الاجتماعي بعنوان: السياسة المعزولة لميشيل فوكو، انظر كتابه: Michael Walzer, *La critique sociale au XX siècle, solitude et solidarité*, trad. Sébastian Mcevoy, Paris, Editions Mentalité, 1996, pp. 206 - 224.

(١) Michael Walzer, «La politique de Michel Foucault», *op. cit.*, p. 76.

(٢) انظر على سبيل المثال: - Dominique Lecourt, «Sur l'archéologie du savoir», in, *La pensée*, N° 152, 1970.

- Roberto Machado, *Science et savoir, la trajéction de l'archéologie Michel Foucault*, thèse de doctorat unique, présenté à l'université de Louvain, 1987.

(٣) Michael Walzer, «La politique de Michel Foucault», *op. cit.*, p. 79.

(٤) *Ibid.*, p. 80.

(٥) Danilo Martuccelli, «Michel Foucault et les impasses de l'ordre sociale», In, *Sociologie et société*, vol. 38, N° 2, 2006, p. 17.

المسألة **الأولى** أنه بالرغم من التعديل الذي أجراه ميشيل فوكو على مفهوم السلطة، وذلك عندما أدخل موضوع فن الحكم، إلا أننا نعتقد أن المضمون الأساسي لمفهوم السلطة قائم على فكرة القوة التي تتفق وطروحات بعض المنظرين والفلاسفة السياسيين، وبخاصة ابن خلدون(١)، وميكيافلّي، ونيتشه الذي تأثر به كثيراً. ولقد بلغ تصور فوكو للسلطة بما هي قوة إلى درجة أنه قلب المأثور المعروف عن الجنرال كلاوزفيتز القائل بأن الحرب هي استمرار للسياسة بوسائل أخرى، إلى القول: إن السياسة هي الحرب بوسائل أخرى. والحقّ فإن القول بهذا المأثور لا يترك مجالاً للقانون، ويعرّي السلطة من أية شرعية، وهنا يطرح السؤال نفسه: هل بالفعل السياسة عبارة عن حرب؟ وإذا كانت كذلك فأين موقع القانون هنا؟

والمسألة **الثانية** متعلقة بمفهومه للحرية، فقد خلص في درسه: **مولد السياسة الحيوية**، إلى أن الدولة الليبرالية هي دولة الحدّ الأدنى، وأن السبب في ذلك يعود إلى الحرية بما هي ممارسة. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذه الحالة هو: هل الحرية تسيِّر نفسها بنفسها أم أنها في حاجة إلى القانون، لأنه من المعلوم بداهة أن الحرية تتعارض مع الإكراه والإجبار والقوة؟ لم يقدم ميشيل فوكو أجوبة واضحة أو تحاليل دقيقة حول هاتين المسألتين وغيرهما من المسائل التي لا نستطيع معالجتها في هذا البحث، وبخاصة ما له صلة بعلاقة القانون بالهيمنة أو الإخضاع المشروع، وبعلاقة القانون بالمعرفة أو الحقيقة، وعلاقة القانون بالاعتراف، وعلاقة القانون بتشكل الذات الحديثة، وبخاصة ما يتعلق بمسألة حقوق الأقليات وما تتطلبه من تضامن، وذلك انطلاقاً من مبدأ عام سنّه في أحد بياناته النضالية مؤداه: بما أننا محكومون، فإنه يجب علينا أن نتضامن فيما بيننا(٢). بل وأكثر من ذلك، فإننا نجده يصرح بضرورة النظر إلى الحياة، وإلى الذاتية، وإلى الفرد نفسه ضمن الممارسة القانونية(٣). إن هذه المواضيع تحتاج بلا شك إلى بحوث مستقلة نأمل في إنجازها مستقبلاً حتى يتضح الموقف الكلي لميشيل فوكو من القانون.

---

(١) هناك بعض الدراسات التي تقارن بين تحليل ميشيل فوكو للسلطة وبين ابن خلدون، انظر على سبيل المثال:

- Edward Saïd, «Foucault et l'image du pouvoir», in, Couzens Hoy David (Ed), *Michel Foucault : Lectures critiques*, trad. de l'anglais par Jacques Colson, Editions Universitaires, Paris, 1989, pp. 169 - 176.

- Ali Benmakhlouf,(sous la direction), *Ibn Khaldun-Michel Foucault, L'exemple, le cas, le modèle*, Casablanca, Editions Le Fennec, 2010.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., p. 707.

(٣) Lucio D'Alesseandro et Adolfo Marino, (sous la direction), *Michel Foucault: trajectoire au cœur du présent*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 155 - 194.

الفصل الخامس

العلم والسياسة[*]

إن المتتبع للخطاب العلمي المعاصر يلاحظ بيسر حضور البادئة أو أداة التصدير bio في العديد من المجالات العلمية والعملية، وذلك في شكل مصطلحات مثل: التكنولوجيات الحيوية biotechnologies، والاقتصاد البيولوجي bioéconomique، والسياسة الحيوية biopolitique، أو السلطة الحيوية biopouvoir... الخ، وكلها مصطلحات تؤكّد حقيقة أساسية هي ذلك الحضور الكبير لعلوم الاحياء أو البيولوجيا في الحياة الإنسانية المعاصرة، وذلك نتيجة للتّطورات الكبيرة التي عرفها هذا المجال العلمي منذ الخمسينيات من القرن العشرين، وبخاصة مع اكتشاف جيمس واطسن J.Watson (١٩٢٨ ـ .....)، وفرنسيس كريك F.Crick (١٩١٦ ـ ٢٠٠٤)، في العام ١٩٥٤ حيث أثبتا: «أن الذي يكوّن شفرة التوجيه والإعلام، بمعنى لغة البرنامج الذي تنقاد به الخلية لتأليف المواد البروتينية للخلايا الجديدة، هو نظام من التعاقب محدود عدد قواعده على مروحة مزدوجة بالفسفات السكري phosphate glucide»[1].

ولقد شكّل هذا الكشف بداية لما أصبح يعرف بالثّورة البيولوجية، ومن معالمها:

«اكتشاف الرمز الجيني، وآليات تنظيم عمل الخلايا، وبنية الخلية، والأعضاء الجزئية التي تكوّنها، ودور الغشاء الخلوي والإتصالات بين الخلايا، كما أنبثقت اختصاصات جديدة: علم المناعة، وعلم الغدد الصماء العصبي، وكيمياء الدماغ(...). وقد قادت هذه الثّورة إلى تطوير أدوات وطرق جديدة تضع على كاهل البيولوجيين مسؤولية ثقيلة...»[2].

(*) «منزلة السياسة الحيوية في الفلسفة السياسية المعاصرة»، في مجلة: **حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية**، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الكويت، الرسالة ٣٥١، الحولية ٣٢، ٢٠١٢، ص ص ١٣ ـ ٦١.

(١) جورج كانغيلم، **دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها**، ترجمة محمد بن ساسي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٧، ص ٥٢٢.

(٢) جويل دو روزناي، **مغامرة الكائن الحي**، ترجمة احمد ذياب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٣، ص ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

وتظهر هذه المسؤولية في المستوى الأخلاقي والسياسي، وكذلك في المستوى الوجودي، وذلك لآثارها المباشرة على الإنسان وحياته سواء في مجال الطب والصحة، أو الزراعة والاقتصاد، أو البيئة والمحيط. وهي بلا شك آثار عظيمة وخطيرة في الوقت نفسه، لأنها بقدر ما تفتح آفاقاً واعدة للإنسان المعاصر، تطرح عليه صنوفاً من الأسئلة القلقة والمشروعة.

وتشير التطورات العلمية والتقنية التي عرفها هذا المجال، بما لا يدع مجالاً للشك، بأن البيولوجيا قد دخلت إلى المجال العام، وإلى المجال السياسي على وجه التحديد. من هنا لا يتردد بعض الباحثين في التأريخ لهذا الدخول بنهاية الحرب العالمية الثانية، وذلك عندما اعترض، بل وثار بعض علماء الفيزياء على التطبيقات الفيزيائية التي أدت إلى استخدام القنبلة النووية، وكان على رأسهم العالم الفيزيائي إرفين شرويدنغر E. Schrödinger (١٨٨٧ ـ ١٩٦١)[١]، الذي قرّر التحول من البحث في المجال الفيزيائي إلى البحث في المجال البيولوجي احتجاجاً على النتائج الخطيرة للفيزياء، اعتقاداً منه بأن البيولوجيا لا تحمل مخاطر الإستعمال السياسي الذي تحمله الفيزياء في ذلك الوقت.

لم يكن هذا مجرد تعبير عن موقف عالم معارض لنتائج الفيزياء، بل كان تعبيراً عن توجّه عام: «ففي ذروة مكانة العلوم الفيزيائية ونجاحها في خمسينيات القرن الماضي، بدأ الفيزيائيون والكيميائيون الهجرة إلى البيولوجيا، ليؤسّسوا علم البيولوجيا الجزيئية الحديثة»[٢]. ولقد صاحب هذا التحوّل في مجال البحث، تحوّل منهجي متعلق بالنموذج الإرشادي Paradigm للمعرفة العلمية[٣]، بحيث تم الإنتقال من النموذج العلمي القائم على الفيزياء الرياضية كما صاغته المدرسة الوضعية المنطقية في عشرينيات القرن العشرين، والذي استمر إلى غاية الستينيات من القرن ذاته، والقائم على التفسير الفيزيائي المعمم على مختلف المجالات العلمية الطبيعية والإنسانية، إلى نموذج علمي بيولوجي يقوم على خصوصية النظام الحيوي، الذي على الرّغم من خضوعه للتصنيف والنسابية، إلاّ أنه يبقى متفرّداً، لأن أحد الأهداف الأساسية للتفسير البيولوجي هو معرفة عمليات التفرد المختلفة للكائن، ولكن في إطار من النظرة الكونية حيث يشكل الكائن الحي جزءاً أو عنصراً منه[٤].

---

(١) Fréderic Keck, «Des biotechnologies au biopouvoir, de la bioéthique aux biopolitiques», in, *Multitudes*, Nº 12, 2003, p. 181.

(٢) ريتشارد ليونتين، **حلم الجينوم وأوهام أخرى**، ترجمة احمد مستجير وفاطمة نصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٣، ص ١٥.

(٣) حول عملية انتقال النماذج الإرشادية من الفيزياء إلى البيولوجيا انظر: Edgar Morin, *Relier les connaissances*, Paris, Seuil, 2000, p. 35.

(٤) Bertrand Saint-Sernin, *Le rationalisme qui vient*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 120 - 131.

من هنا يرى العديد من الدارسين في تاريخ العلوم وفلسفة العلوم أن البيولوجيا أصبحت تشكل نموذجاً إرشادياً جديداً مقارنة بالنموذج الفيزيائي القائم[1]. وأن النموذج البيولوجي قد جاء نتيجة للتطورات التي أنجزها هذا الحقل العلمي، ولما لحق بالنموذج الفيزيائي من صعوبات وإخفاقات.

وإذا كان هذا الجانب المعرفي يخضع لكثير من النّقاش والسّجال عند مختلف تيارات فلسفة العلوم، فإن الذي لا خلاف عليه هو أثر العلوم البيولوجية على الإنسان والمجتمع وهو أثر معلوم منذ القدم، إلا أن تأثيره ازداد بازدياد الاكتشافات العلمية وإسهامها في حل المشكلات التي تواجه الحياة الإنسانية. يقول إرنست ماير:

«إن مشاكل التضخم السكاني، وتدمير البيئة واعتلال المدن الداخلية كلها مشاكل لا يمكن حلها عن طريق التقدم التكنولوجي ولا بالتاريخ ولا بالآداب، ولكن يقتصر حلها كلية على الالتزام بمنهج مبني على فهم الجذور البيولوجية لهذه المشاكل(...). وكما علّمنا الإغريق القدماء، فإن معرفة الذات تتطلب ـ قبل كل شيء وفوق كل شيء ـ معرفة بالنشأة البيولوجية لما نريد معرفته عن ذواتنا»[2].

كما يؤكد مؤرخ العلوم ج. د. برنال، أن:

«العلوم البيولوجية في زماننا تطالب، عن جدارة، بمكان الصدارة بين العلوم الطبيعية لأنها بعد أن تسلّحت بالرياضيات وأجهزة الفيزياء، أصبحت تحمل، بحق، مفاتيح ابواب المستقبل(...). وأصبح تقدم البيولوجيا عملية اقتصادية تستهدف السيطرة على البيئة البيولوجية. وقد جاء هذا الإتجاه في وقته المناسب تماماً، وإلاّ تهددت العالم المجاعات والأوبئة كما حدث في القرن التاسع عشر عندما كاد أن يعود وباء الطاعون بسبب تآكل التربة وكثافة السكان»[3].

لذا فإن: «تأثير البيولوجيا في المجتمع اقوى من تأثير الفيزياء وأسرع، فيما عدا النواحي العسكرية»[4]. وعملاً على تناول هذا الجانب العملي بالبحث، فإننا سنحاول

---

(١) يرى مؤلف كتاب **فلسفة البيولوجيا**، أن مهمة الفيلسوف المهتم بتقدم المعرفة لا تكمن في بناء العلم، وإنما النظر في المناهج وطرق البحث وأشكال التحليل والمفاهيم والنظريات التي تشكله، انظر: François Duchesneau, *Philosophie de la biologie*, Paris, PUF., 1997, p. vii.

(٢) إرنست ماير، **هذا هو علم البيولوجيا، دراسة في ماهية الحياة والأحياء**، ترجمة عفيفي محمود عفيفي، عالم المعرفة، رقم ٢٧٧، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٢، ص ١٤.

(٣) ج. د. برنال، **موجز العلم في التاريخ**، إعداد سعد الفيشاوي، دار الفارابي، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٢، ص ١٤٩.

(٤) **المرجع نفسه**، ص ١٧٢.

في هذا الفصل دراسة موضوع السياسية الحيوية التي تشكل تأويلاً سياسياً لدور ووظيفة علوم الأحياء أو البيولوجيا في المجتمعات الحديثة، وبخاصة في المجتمعات الغربية. فما هي السياسة الحيوية؟ وما خلفيتها المعرفية؟ وما قيمتها السياسية؟

أولاً ـ في الخلفية التاريخية والمعرفية

لا نستيطع فهم السياسة الحيوية ما لم ننظر في خلفيتها التاريخية والمعرفية ضمن ما يسمى بالتقليد الفرنسي في فلسفة العلوم والابستمولوجيا[١]، وذلك لسببين يتصل **الأول** بنوعية العلاقة الخاصة للبيولوجيا بفلسفة العلوم في التقليد الفرنسي، ويكمن السبب **الثاني** في طريقة البحث القائمة في هذا الميدان على نوع من التحليل التاريخي النقدي للمعارف والعلوم الذي يعود إلى أوغست كونت A. Comte (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧)، و«يتصف بحقيقة أن الإبستمولوجيا لا يمكن أن تكون شيئاً آخر سوى تاريخ، وأن على التاريخ أن يكون "فلسفياً"، أي نقدياً وتقييمياً»[٢].

من هنا يرى العديد من الدارسين في حقلي تاريخ العلوم وفلسفة العلوم أن البيولوجيا لم تُطرح كموضوع للتفكير الفلسفي والعلمي إلاّ في سياق ما يعرف بالقاعدة "الاختزالية" القائمة على النموذج الفيزيائي كما بيّنته النزعة الوضعية بمختلف اتجاهاتها. وأن الحديث عن "فلسفة البيولوجيا" لم يؤكد مشروعيته إلاّ في حدود الستينيات من القرن العشرين[٣]، عندما تم نقد الطرح الوضعي في فلسفة العلوم من قبل الفيلسوف كارل پوبر K.Popper (١٩٠٢ ـ ١٩٩٤)، وبخاصة المنحى اللغوي والتحليلي، والموقف المناهض للميتافيزيقا، ومعيار التحقق[٤]. خذوا كتاب: **منطق الكشف العلمي**، مثلاً، فقد «كان الدافع الأساسي إلى تأليفه هو نقد الوضعية المنطقية، وطرح البنية المنطقية والاختبارية للنظرية العلمية باسلوب يكشف عن حيودات وأخطاء الطرح الوضعي»[٥]. كما يظهر كذلك في الابستمولوجيا التي أسسها غاستون باشلار G. Bachelard (١٨٨٤ ـ ١٩٦١)، والقائمة على نقد المفاهيم العلمية،

---

(١) باتريك هيلي، **صورة المعرفة: مقدمة لفلسفة العلم المعاصرة**، ترجمة نور الدين شيخ عبيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٨، ص ١٧٥.

(٢) **المرجع نفسه**، ص ١٧٦.

(٣) Jean Gaillon, «La philosophie et la biologie», in, *Encyclopédie philosophique universelle*, tome 4, Paris, PUF., p. 2152.

(٤) يمنى طريف الخولي، **كارل بوبر. منهج العلم .. منطق العلم**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ٢٠٠٣. انظر بشكل خاص الفصول الثاني والثالث والرابع من الباب الثاني، ص ص ٢٥٥ ـ ٣٣١.

(٥) يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٦٤، ٢٠٠٠، ص ٣٣٧.

وربط العلم بتاريخه، وإعادة النظر في فكرة وحدة العلوم، والدعوة إلى تعدد النماذج المعرفية[1].

والحقّ فإن هذه الدعوة لم تكن محصورة في ما يسمى بالمدرسة الابستمولوجية الفرنسية، وإنما سبق إليها التقليد الأنجلوسكسوني في فلسفة العلوم الذي يعود إلى المؤرخ والفيلسوف الانجليزي ويليام ويول W. Whewell (١٧٩٤ - ١٨٦٦) الذي استعمل مصطلح "فلسفة البيولوجيا"، وبيَّن بعض معالمه في كتابه: **فلسفة العلوم الاستقرائية** (١٨٤٠). كما أستعمل هذا المصطلح أوغست كونت في كتابه: **دروس في الفلسفة الوضعية** (١٨٣٧)، وكان يقصد بذلك دراسة المفاهيم الأساسية لعلم البيولوجيا، كما سنبين ذلك لاحقاً.

ولقد تجدّد البحث الفلسفي في مجال البيولوجيا في القرن العشرين على يد ثلة من الفلاسفة والعلماء الأمريكيين، وعلى رأسهم دفيد هال David Hull (١٩٣٥ - . . .) في كتابه: **فلسفة علم البيولوجيا** (١٩٧٤)، حيث انتقد التوجه الوضعي في دراسة البيولوجيا، ورفض فكرة تطبيق نموذج علمي أحادي على مختلف العلوم التجريبية، أو ما يُسمى في فلسفة العلوم بالاختزالية. وسانده في هذا الطرح عدد من العلماء على رأسهم إرفين شرويدنغر في كتابه: **ما الحياة؟** الذي يعد بمثابة البيان التأسيسي لفلسفة البيولوجيا، وكذلك ماكس دلبروك M.Delbruk (١٩٠٤ - ١٩٨١)، الذي بيَّن الأرضية الفيزيائية والكيميائية للحياة، وإرنست ماير E. Mayr (١٩٠٤ - ٢٠٠٥) في كتابه: **هذا هو علم البيولوجيا**، وكان ذلك تحت تأثير اكتشافات البيولوجيا الخلوية وما قدمه علماؤها وبخاصة: فرنسوا جاكوب F. Jacob (١٩٢٠ - . . . .)، واندره لاووف A. Lwoff (١٩٠٢ - ١٩٩٤)، وجاك مونو J. Monod (١٩١٠ - ١٩٧٦).

وتعتبر دراسة إرنست ماير: **الأسباب القريبة للظواهر البيولوجية**، من الدّراسات الابستمولوجية الأساسية في مجال البيولوجيا، وذلك لأنه ميَّز بين نوعين من البيولوجيا هما: البيولوجيا الوظيفية التي تدرس "**كيف**" تجري العمليات البيولوجية، وكيفية استجابة الأعضاء في محيطها، والبيولوجيا التطورية التي تسأل "**لماذا**"، وتبحث في أسس هذه الصفة أو تلك من الصفات البيولوجية.

تهتم البيولوجيا الأولى بالأسباب القريبة للظواهر البيولوجية proximate causations، وتعنى البيولوجيا الثانية بالأسباب البعيدة ultimate causations. تتعلق الأسباب القريبة بوظائف الأعضاء وما يتصل بالتفاعلات البيولوجية والكيميائية، وتستعمل لذلك المنهج التجريبي، أما الأسباب البعيدة فيجب البحث عنها في التاريخ

---

(١) Dominique Lecourt, *La philosophie des sciences*, Paris, PUF., 2001, pp. 95 - 104.

وفي تطور الأعضاء والكائنات[١].

ويختلف هذا الطرح في فلسفة العلوم البيولوجية عن الطرح الذي تقدمه فلسفة العلوم البيولوجية في التقليد الفرنسي والمعروف بالابستمولوجيا التي يمثلها جورج كانغيلم J.Canguilhem (١٩٠٤ ـ ١٩٩٥)، وفرنسوا داغونيه F. Dagognet (١٩٢٤ ـ . . .)، وميشيل فوكو، وتشكل توجهاً مغايراً قائماً على الدراسة التاريخية النقدية لظهور المفاهيم البيولوجية، رغم أن الاتجاهين يتفقان في الهدف وهو إقامة مجال علمي مستقل للبيولوجيا مقارنة بالعلوم الطبيعية، أو بتعبير آخر يتفقون على رفض الاختزالية.

وتعود هذه النزعة التاريخية والنقدية في تناول المعرفة العلمية إلى الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار، الذي يُعتبر مؤسس المدرسة الفرنسية في الإبستمولوجيا، حيث كان سبّاقاً إلى نقد فكرة وحدة العلم، والدعوة إلى التعدد في المقاربات العلمية[٢]. ويُعتبر الفيلسوف الكندي فرنسوا ديشسنو F. Duchesneau، في الوقت الحالي، من أهم الفلاسفة المهتمين بابستمولوجيا البيولوجيا. يظهر ذلك في مجموعة من أعماله، وبخاصة في: **نماذج الحي من ديكارت إلى ليبنتز** (١٩٨٧)، **وأصل النظرية الخلوية** (١٩٩٤)، **وفلسفة البيولوجيا** (١٩٩٧)، حيث قدم تحليلات حول الانواع، وبنية النظريات البيولوجية، والعلاقة بين الوراثة كما صاغها مندل وكما تمارس في البيولوجيا الخلوية، والمسار الإبستمولوجي للتفسير الداروني[٣].

هذا ونشير إلى أن البيولوجيا، وبخاصة نظرية النشوء والتطور الداروينية، قد أصبحت موضوع تفكير فلسفي وعلمي، وتم اعتمادها كأساس علمي ومنهجي من قبل عدد كبير من الفلاسفة المعاصرين. وتكفي الإشارة في هذا السياق إلى أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين قاموا بعملية نقدية أساسية للتيار الوضعي المنطقي، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، ونعني بذلك الفيلسوف كارل بوبر الذي جعل «منهج تطور العلم يماثل إلى حد كبير ما أسماه داروين بالانتخاب الطبيعي»[٤]. بل إن «بوبر يعظم من نجاح نظرية داروين، فلا يقصر تطبيقها على البيولوجيا، بل ويسحبه إلى الابستمولوجيا والميثودولوجيا، بل وإلى سائر التطورات، طالما أن الصياغة "م١ ـ حم ـ أأ ـ م٢" تحكم شتى الأنشطة على كوكب الأرض»[٥].

---

(١) Jean Gaillon, «La philosophie et la biologie», in, *Encyclopédie philosophique universelle*, op. cit., p. 2154.

(٢) جورج كانغيلم، **دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها**، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٦٣ ـ ٢٨١.

(٣) François Duchesneau, *Philosophie de la biologie*, op. cit., p. VIII.

(٤) يمنى طريف الخولي، **كارل بوبر. منهج العلم، منطق العلم**، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٧.

(٥) **المرجع نفسه**، ص ١٧٨ ـ ١٧٩. انظر كذلك : =

كما يظهر هذا الأساس البيولوجي في صورة النظرية التطورية، في أبحاث ودراسات عالم النفس والفيلسوف السويسري جان بياجيه J.Piaget (١٨٩٦ ـ ١٩٨٠)، مؤسس ما يُعرف بالابستمولوجيا التكوينية، والذي ربط ما بين عملية المعرفة والنظرية التطورية بطريقة خاصة.

لقد كان الهدف الأساسي لبياجيه هو دراسة أشكال تكوّن المعرفة العلمية. من هنا جاء اهتمامه بالطفل بغرض فهم عمليات الانتقال من الأشكال المعرفية الأقل تطوراً إلى الأشكال المعرفية الأكثر تطوراً وتعقيداً، وذلك من خلال ملاحظة ومتابعة التطور الذهني للطفل. بمعنى أن بياجيه حاول أن يدرس تطور المعرفة انطلاقاً من الآليات التي تتحكّم في تشكّل البنى الإجرائية للذكاء عند الطفل. واستعمل لهذا الغرض فكرة التكوّن، وأنجز دراسات تجريبية عديدة حول الطفل وتصوّره للمكان والمنطق وسواهما من المواضيع، ولا سيما الذكاء الذي أصبح يُعرف به[١].

على أن ما تجب الإشارة إليه في سياق بحثنا هذا هو تلك الدراسة التي قدمها بياجيه في بداية حياته العلمية حول علاقة البيولوجيا بالحرب، حيث بيّن صلة النظرية التطورية بالحرب لكونها تفترض الصراع من أجل البقاء بوصفه قانوناً طبيعياً حتمياً. كما بيَّن صلة هذا الطرح بما أشاعه أنصار العنصرية، كما سنوضح ذلك لاحقاً عندما ندرس بعض المظاهر التطبيقية للسياسة الحيوية سواء في صورة الأنظمة الشمولية بمختلف أشكالها: النازية والفاشية والستالينية، أو في صورة العنصرية بمختلف تجلّياتها.

يقول بياجيه: «إن الداروينية تفترض أن التفسير الوحيد للتطور يسوّغ الحرب. إن هذا الأمر يبدو في نظرها أمراً بديهياً»[٢]. كما أن فرضيتها القائمة على أنانية الكائن تدعم هذا التوجه بما أن الداروينية ترى في «الأنانية أساس وقاعدة لجميع المجتمعات»[٣]، وبذلك تكون الداروينية قد أعطت الشرعية العلمية للحرب. غير أن بياجيه يعترض على هذا التأويل الأخلاقي والسياسي، ويذهب إلى القول إن الحب هو العنصر الأساسي الذي يفتح ويبهج الذات، وأن التعاون والسلام هو الذي يحقّق خير

= ـ يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين. الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق**، مرجع سبق ذكره، ص ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

ـ ماكس بيروتز، **ضرورة العلم. دراسات في العلم والعلماء**، ترجمة وائل اتاسي وبسام معصراني، مراجعة عدنان الحموي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٤٥، ١٩٩٩، ص ص ٢٠٣ ـ ٢١٠.

(١) Jean-Jacques Ducret, «Une conception non darwinienne de l'évolution biologique», in, *Intellecta*, Nº 33, 2001, pp. 35 - 71.

(٢) Jean Piaget, «La Biologie et la guerre», in, *Feuille centrale de la société suisse*, Zofingen 58, Nº 5, 1918, p. 377.

(٣) *Ibid.*, p. 379.

المجتمعات، وأنه كلما عرفنا الحياة ازددنا حباً وغيرية أو نكراناً للذات، بل ويرى أن رفض الحرب نابع من جذور الإنسان وأصوله بالذات[١].

كما يظهر هذا الأساس البيولوجي في صورة النظرية التطورية في النقاش الأخلاقي والسياسي عند الكثيرين من الفلاسفة المعاصرين، ومنهم الفيلسوف الألماني هانز جوناس H. Jonas (١٩٠٣ ـ ١٩٩٣] المشهور بكتابه: **مبدأ المسؤولية.** فمن أجل أن يؤسس أخلاق المسؤولية اعتمد جوناس على البيولوجيا في صيغتها الداروينية بقصد التأكيد ـ وذلك بمفارقة ظاهرة مع النظرية ذاتها ـ على أن الخير حاضر في الطبيعة وسابق على الإنسان، ويظهر جلياً في غائية الأعضاء بعيداً عن كل حكم أخلاقي. وقد طوّر نوعاً من انطولوجيا الحيّ لظاهرة الحياة، وبيَّن ذلك في كتابه: **ظاهرة الحياة. نحو بيولوجيا فلسفية،** وذلك في محاولة منه لتأسيس فلسفة أحادية moniste في مقابل الفلسفات الثنائية التي تفصل ما بين الجسد والروح، ما بين الحرية والحتمية، مستفيداً من التحليلات الظواهرية التي قدمها أستاذه مارتن هيدغر M.Heidegger (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦)[٢]. وسوف نناقش هذا المسعى ضمن ما يمكن الاصطلاح عليه بنزاع التأويلات البيولوجية، لأن الذي لا شك فيه أن البيولوجيا بما هي علم الأحياء في حالة انبعاث وتجدد وتمدد كبير، وبالتالي فإنه من غير الممكن منهجياً أن نقدم صورة شاملة لمختلف القضايا والمشكلات الفلسفية والمعرفية والأخلاقية والسياسية التي تطرحها، وإنما حسبنا أن نتوقف عند تلك القضايا ذات الصلة المباشرة بموضوع بحثنا، ألا وهي السياسة الحيوية.

ثانياً ـ في اسهام المدرسة الفرنسية

يرى كانغيلم ان تكوّن المفاهيم وتشكّلها وتحوّلها هو ما يجب أن يهتم به فيلسوف العلم. وبيّن ذلك في أطروحته: **تشكّل مفهوم التفكير أو الإنعكاس في القرنين السابع عشر والثامن عشر.** وبالاعتماد على أعمال غاستون باشلار، استطاع كانغيلم أن يؤسس فلسفة علمية معنية بمجال البيولوجيا[٣]. ولقد استفاد كانغيلم من الأبحاث الخاصة بفلسفة البيولوجيا في طرح مقاربته حول: السوي والمرضي le normal/ le pathologique، حيث أكد على أن التقدم في مجال العلوم البيولوجية مناسبةٌ لإعادة التفكير في المفاهيم الفلسفية الأساسية ومنها مفهوم الحياة[٤]. ولتحقيق ذلك فإنه لا

---

(١) *Ibid.*, p. 380.

(٢) Carlo Foppa, «L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution : Aspects problématique», in, *Laval théologique et philosophique*, Vol 50, Nº 3, 1994, pp. 575 - 593.

(٣) Dominique Lecourt, *La philosophie des sciences*, op. cit., p. 109.

(٤) *Ibid.*, p. 110.

يجوز الاعتماد على النموذج الفيزيائي ـ الكيميائي الاختزالي للبيولوجيا، وإنما تجب إقامة نموذج علمي على أساس بيولوجي، مبتدءاً أولاً وقبل كل شيء بالممارسة الطبية، مجال اختصاصه وعمله الأساسي. ثم حاول إعادة النظر والتفكير في مفاهيم المعيار norme، والمعياري normal[*]، والمعيارية la normalité ، وذلك ضد التوجه الوضعي الذي يرى في الطب الحديث طباً علمياً، مؤكداً على أن الطب فنٌ يقع على مفترق طرق علمية عديدة[1].

ولا شك في أن مفهوم الحياة، وكيفية تميز الحيّ عن الجماد، ومعرفة كيف تتطور الأنواع الحية، وكيف يعمل الدماغ، كلها مواضيع علمية أساسية بالنسبة للبيولوجيا ولفلسفة عالِم البيولوجيا. ولقد انقسم الباحثون والفلاسفة حولها إلى اتجاهات أهمها: الاتجاه الآلي والاتجاه الحيوي. وفي هذا السياق، بيَّن كانغيلم أن سؤال **ما الحياة؟** على سبيل المثال له تاريخه، في حين جزم ميشيل فوكو بأن هذا السؤال لم تطرحه البيولوجيا قبل القرن التاسع عشر، وذلك وفقاً لتحليله الأركيولوجي لتاريخ العلوم كما سنبيِّن ذلك في حينه[2].

ولقد قدم كانغيلم مجموعة مهمّة من الدراسات التاريخية ذات الصلة المباشرة بعلم البيولوجيا، ومنها دراسته حول مساهمة أوغست كونت، حيث تساءل عما إذا كان أوغست كونت مطّلعاً على علم زمانه؟ وهل كانت الوضعية مطّلعة بنوع خاص على بيولوجيا تلك الفترة؟ يقول كانغيلم: «إن فلسفة كونت فلسفة تتميز بمعاصرتها الدقيقة لعلم زمانها في ما يتعلق بالبيولوجيا أكثر منها في ما يتعلق بالرياضيات أو الفيزياء»[3]. وبيَّن ذلك بجلاء في كتابه: **نسق السياسة الوضعية**. ولقد استعمل كونت مصطلح الـ"بيولوجيا" الذي ابتكره كل من جان باتيستا لامارك J. B. L amarck (١٧٤٤ ـ ١٨٢٩)، وغوترفريد تريڤرانوس G.Treviranus (١٧٧٦ ـ ١٨٣٧)، سنة ١٨٠٢، ثم استعاده فوديرا Fodera (١٧٩٣ ـ ١٨٢٣)، في كتابه: **خطاب حول البيولوجيا**. كما استعمل كونت مصطلح "البيولوجيا" بمعنى نسقي «للدلالة على العلم المجرد لموضوع عام، وعلى قوانين الحياة، وعلى العلم التأليفي لنشاط اساسي وهو الحياة في الوقت نفسه»[4].

(*) يلاحظ أننا ترجمنا الكلمة الفرنسية normal بلفظين مختلفين: السوي والمعياري، وذلك بحسب ورودها في سياق الكلام.

(١) جورج كانغيلم، **دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها**، مرجع سبق ذكره، ص ص ٥٦٥ ـ ٥٩٣.

(٢) Michel Morange, «L'énigme de la vie», in, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 129, Nº 3, 2004, p. 285.

(٣) جورج كانغيلم، **دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها**، مرجع سبق ذكره، ص١٠٨.

(٤) **المرجع نفسه**، ص ١١١.

يرى كانغيلم أن ابتكار مصطلح البيولوجيا يدل على وعي الأطباء والفيزيولوجيين بخصوصية «موضوع بحث لا يخضع لأي تماثل جوهري مع موضوع علوم المادة. فتكوّن المصطلح هو الاعتراف بذاتيته أو بالأحرى باستقلال هذا العلم»[١]. ولقد انحاز كونت إلى هذا التوجه، وتميّز موقفه بفكرة أساسية تتمثل في ثنائية المادة والحياة، وأن ما يميّز الحياة عن المادة هو التعارض الجذري بين الحياة والموت. وأن علم البيولوجيا قد استغنى عن مذهب العلل الغائية الميتافيزيقية، وجرى استبداله بمبدأ شروط الوجود «وذلك بأن سلم بين الجسم والوسط وبين الاعضاء والوظائف بعلاقات تضافر وتلاؤم فقط، علاقات لا تعبّر عن شيء آخر سوى قابلية الحي للحياة؟ وأن "كل شيء، ضمن بعض الحدود، يكون مستعداً بالضرورة لأن يتكوّن" كما تقول الدروس»[٢].

ولقد لخّص ميشيل فوكو مساهمة أستاذه جورج كانغيلم في التحليل الابستمولوجي لمجال علوم الأحياء على النحو الآتي: تحويل موضوع تاريخ العلوم من تاريخ الرياضيات والفلك والفيزياء والكيمياء إلى تاريخ علوم الأحياء، وبذلك يكون كانغيلم قد أعاد الاعتبار مبكّراً لمجال علمي بقي نسبياً مهملاً إلى ذلك الوقت. ولم يقم كانغيلم بتوسيع مجال تاريخ العلوم فقط، وإنما أجرى تعديلات جوهرية على مسائل عديدة. ومن هذه المسائل إدخال فكرة الانفصال التي قال بها العلماء قبل الفلاسفة ومؤرخي العلوم. ومن هؤلاء العلماء الذين استند إليهم كانغيلم، العالم برنارد فونتنل B.Fontenelle (١٦٥٧ ـ ١٧٥٧) الذي قال بالتشكل المفاجئ لبعض العلوم، والسرعة المذهلة لبعض التطورات غير المنتظرة، والفارق الذي يفصل بين المعارف العلمية والاستعمال العام[٣]. كما يعود بالطبع إلى تحليلات باشلار الذي كان سبّاقاً إلى التأكيد على فكرة القطيعة.

على أن ما يميّز تحليل كانغيلم للانقطاع أو الانفصال هو النظر إليه على أنه طريقة أو كيفية للعمل فحسب manière de faire، وليس مسلمة أو نتيجة، وهو إنما يشكل إجراءً مرتبطاً ومنسجماً مع تاريخ العلوم. وليس مفهوم تاريخ العلوم عند كانغيلم تاريخاً للحقيقة، ولا سرداً للاكتشافات المتتالية والمتصاعدة والمتطورة والمتلاحقة للحقيقة، ولكن ما يمثل خصوصية وأهمية هذا التاريخ هو اعتماده على ما يسميه بنظام الحقيقة والخطأ. والدّليل على ذلك في نظره هو ظهور تاريخ العلوم في بداية القرن الثامن عشر نتيجة الوعي بالثورات العلمية الجديدة، ولا سيما ما يتعلق منها بالهندسة

---

(١) **المرجع نفسه**، ص ١١٢.

(٢) **المرجع نفسه**، ص ١١٨. ملاحظة: يشير كانغيلم إلى الدرس رقم ٤٠، وإلى الإحالة في صفحة ٢٤٣.

(٣) ميشيل فوكو، «الحياة: التجربة والعلم»، ترجمة الزواوي بغوره، في: **مدخل جديد إلى فلسفة العلوم**، دار الهدى، الجزائر، ٢٠٠٠، ص ٣٣٨.

الجبرية، وعلم الفضاء الكوبرنيكي والنيوتوني.

وبناء على هذا التصور درس كانغيلم علوم الحياة، وبيَّن الخطوط الأساسية التي ميَّزت تطور هذا العلم مقارنة بالعلوم الأخرى. ومن هذه الخطوط، وبالتعويل على أعمال ماري فرانسوا بيشا M.F.Bichat (١٧٧١ ـ ١٨٠٢)، وكلود برنار C. Bernard (١٨١٣ ـ ١٨٧٨)، الخاصة بتحليل مواضيع مثل الحمى وأمراض الكبد ووظائفه، توصل كانغيلم إلى أن ما يشكل مرجعية هذا العلم ليس المجال الفيزيائي ـ الكيميائي، وإنما مجال السوي والمرضي، أو كما قال: «يستحيل تكوين علم حول الحيّ من دون الأخذ بعين الاعتبار موضوعه المتمثل في إمكانية المرض والموت والتشوه والخطأ»[١]. ليخلص إلى أن عملية تشكّل علوم الحياة حدثت بفعل نقد الآليات الفيزيائية والكيميائية، وبفعل تشكّل مجال مثل الكيمياء الحيوية.

وتتطلب علوم الحياة كيفية معينة لكتابة تاريخها. فإذا لم تكن الحياة موضوعاً للفيزياء، فإنها تشكل موضوعاً مركزياً بالنسبة للبيولوجي. وبالتالي، فإن البيولوجي أو عالِم الأحياء هو الذي يعترف بخصوصية موضوعه، وبنوعية الموضوعات التي يدرسها، وبخاصة طبيعة الكائن الحي وعلاقته بمحيطه. من هنا يعطي كانغيلم أهمية كبرى للعلاقة بين علوم الحياة وبعض المجالات العلمية مثل نظرية الإعلام/ المعلوماتية théorie de l'information ومفاهيمها مثل: الرمز، الرسالة، المراسل.. الخ. وبقي يؤكد دائماً على أن ما يشكل خصوصية الحياة هو درجة وعيها بأخطائها.

يقول ميشيل فوكو:

«كان نيتشه يقول إن الحقيقة هي الخطأ العميق. وربما كان كانغيلم يقول، وهو القريب والبعيد في الوقت نفسه من نيتشه، إنها كانت بالنسبة للوحة الحياة الكبرى، الخطأ الجديد والأخير والأكثر حداثة. أو كان سيقول بالتدقيق إن القسمة بين الصحيح والخطأ، وكذلك القيمة المعطاة للحقيقة، تشكل الطريقة الخاصة للحياة التي يمكن أن تخلق حياة أو تبدع أو تكتشف حياة والتي هي منذ الأصل والبداية، تحمل في ذاتها احتمال الخطأ. الخطأ بالنسبة لكانغيلم هو الاحتمال الدائم الذي يدور حوله تاريخ الحياة ومستقبل البشر»[٢].

ويعتبر مفهوم الخطأ ودوره في تأسيس العلم وتاريخ العلم من المميزات الخاصة لهذه العقلانية الجديدة التي أسسها كانغيلم، وسمحت له بطرح القضايا الفلسفية، أو بتعبير أدق بطرح مشكلة الحقيقة والحياة التي تُعتبر إحدى الإشكاليات الأساسية في تاريخ الفلسفة. لهذا يرى ميشيل فوكو أن ما قدّمه جورج كانغيلم كان له دور المقرر ليس فقط على تاريخ الفلسفة الفرنسية، ولكن على كل الذين حاولوا التفكير في مسألة

---

(١) **المرجع نفسه**، ص ٣٤١.

(٢) **المرجع نفسه**، ص ٣٤٣.

الذّات أو إعادة التفكير فيها، بمن في ذلك ميشيل فوكو نفسه.

وضمن هذا التوجه التاريخي والمعرفي، قدم ميشيل فوكو جملة من الدراسات التاريخية والنقدية التي تؤكد في مجملها حضور البيولوجيا بوصفها علماً، والجسد بوصفه موضوعاً لهذا العلم، وذلك في كثير من أبحاثه بدءاً بكتابه: **المرض العقلي والشخصية** (١٩٥٤)، إلى غاية درسه: **مولد السياسة الحيوية** في الكوليج دو فرانس، (١٩٧٨ ـ ١٩٧٩).

ولفهم هذا المسار والقضايا التي طرحها، وبخاصة فيما يتعلق بموضوع السياسة الحيوية، فإننا نرى ضرورة الإشارة إلى أن ميشيل فوكو انطلق من مفهوم معيَّن للثقافة يتحدد بسلسلة من الأنساق المتقابلة بين المسموح والممنوع، وأن الثقافة الغربية الحديثة قد تميزت بوضعها لنسق تقابلي يتكون من السوي والمرضي وهو ما يؤكد إنتسابه إلى أطروحة أستاذه جورج كانغيلم. وتعكس دراساته الاولى حول علم النفس مدى تأثره بأستاذه، واعتماده على فكرة أو معيار السوي والمرضي، وأن المرضي لا يحيل دائماً إلى خلل عضوي، وإنما إلى قواعد إجتماعية وأخلاقية. كما نقد فكرة المماثلة بين المرض العقلي والمرض العضوي، ودافع عن فكرة أن يكون علم النفس مجالاً علمياً مخصوصاً.

كما ظهر هذا التأثر بأستاذه بشكل واضح في كتابه حول تاريخ الطب: **مولد العيادة** (١٩٦٣)، والذي سبقه بأطروحة متميزة عن **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** (١٩٦١)، حيث أكد على المبدأ القائل إن المفهوم لا معنى له إلاّ في سياقه، وإن تاريخ الطب لا يجب أن يكون تاريخاً للأطباء. يقول فوكو: «يعود الفضل لكانغيلم في فهمي لتاريخ العلوم على أنه ليس تاريخاً تعاقبياً للاكتشافات أو وصفاً للافكار، وإنما هو عبارة عن مجموعة متناسقة ومتحوّلة من النماذج النظرية والأدوات المفهومية»[(١)]، مع ضرورة الاهتمام بالوقائع العلمية، والإبتعاد عن الطابع التعاقبي للأحداث، أو اللّجوء إلى فلسفة التاريخ. كما يجب التمييز بين العمل العلمي والتأويل الفلسفي، وذلك بالتركيز على النظريات والمفاهيم والمناهج والنتائج العلمية ضمن اختصاص معيّن، وبخاصة في مجال علوم الحياة، والإهتمام بمسألة المعايير.

وبناء على هذا التصور، قدّم ميشيل فوكو تاريخاً نقدياً لتاريخ الطب، وذلك من خلال تحديد شروط إمكان إجراء التجربة الطبية، ووصف ما يمكن إدراكه من قبل الطبيب، وكيفية انبثاق هذه النظرة. وتفترض النظرة الطبية جملة من الشروط العلمية والسياسية واللغوية والاخلاقية، وكذلك الخطاب العلمي الطبي الذي يصاحبها. ولقد استعمل فوكو لهذا الغرض مصطلح "الاركيولوجيا"[(٢)] لتحليل المواضيع التي تميز

---

(١) Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF., 1963, pp. 53 - 54.

(٢) استعمل ميشيل فوكو مصطلح "الأركيولوجيا" لتعيين منهجه في البحث. وظهر هذا المصطلح في =

التجربة الطبية، والتي حددها في مقدمة كتابه على هذا النحو: «يتعلق الامر في هذا الكتاب بدراسة المكان واللغة والموت والنظرة»[١]. ولدراسة هذه المواضيع استعان فوكو بالأرشيف الطبي للمرحلة الممتدة من العام ١٧٨٠ إلى العام ١٨٢٠، وذلك طبقاً لمقاربته المنهجية المتمثلة في قراءة أرشيف الحقبة المدروسة، أو وفقاً لمصطلحه المنهجي: التشكيلة الخطابية. وبالاستناد إلى هذه المقاربة المنهجية، درس فيلسوفنا ثلاث ممارسات خطابية في الطب الحديث هي: الطب التصنيفي، والطب العيادي، والطب التشريحي.

ووفقاً للتحليل الأركيولوجي لميشيل فوكو، فإن الطب التصنيفي الذي يقوم على ترتيب الأمراض هرمياً قد ظهر في العصر الكلاسيكي، ويعتمد على القاعدة القائلة: "لا تعالجوا أي مرض من دون أن تتأكدوا من جنسه"[٢]. ولكنه في نهاية القرن الثامن عشر، ستتكفل الدولة بتعيين الأطباء في مختلف الأقاليم، وتبدأ السلطة بالتدخل في المسائل المتصلة بصحة الجمهور. وقد يترافق ذلك مع ظهور الطب العيادي، حيث ستصبح العيادة المكان الذي تتقاطع فيه النظرة بالمنطوق، ويتأسس طبٌّ على مفهوم النظرة أو الرؤية، تتميز بطابعها المؤسس والمدقق، وترتبط بقواعد معرفية سواء على مستوى البناء اللغوي للعلامات، أو على مستوى إدراك الحالة[٣]. يؤكد هذا التوجه في نظر ميشيل فوكو، الطبيب فيليب پينل Ph.Pinel (١٧٤٥ ـ ١٨٢٦)، الذي قال: «إن جميع الأعراض يمكن أن تتحول إلى علامات لدى الطبيب الذي يتمتع بثقافة مكتملة ورفيعة. وينبغي أن ينظر إلى المرض على أنه كلٌّ غير منقسم، من بدايته إلى نهايته، وينتظم في أعراض تتتابع على فترات»[٤].

= مجموعة من كتبه أهمها: **مولد العيادة، من أجل أركيولوجيا النظرة الطبية** (١٩٦٣)، **والكلمات والأشياء، من أجل أركيولوجيا للعلوم الإنسانية** (١٩٦٦)، وفي كتابه المنهجي: **أركيولوجيا المعرفة** (١٩٦٩). لا يقصد ميشيل فوكو بمصطلح الأركيولوجيا ذلك العلم الذي يدرس الآثار المادية، وإنما يعني طريقة في وصف أرشيف archive مرحلة تاريخية. يقول: «بإمكاننا استناداً إلى قانون الألفاظ، أن نطلق على تلك الأبحاث اسم "أركيولوجيا"، وهو لفظ لا يتضمن أي محاولة للجري وراء البدايات. كما لا يقترن التحليل هنا بأي تنقيب أو سبر جيولوجي، بل يدل على الفكرة الأساسية والمحورية العامة لوصفٍ هدفه استنطاق الماقبل في مستوى وجوده، وفي مستوى الوظيفة المنطوقية التي تمارس عليه، والتشكيلة الخطابية التي ينتسب إليها(...). فالأركيولوجيا تصف الخطابات كممارسات محددة في عنصر الأرشيف انظر: Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 173.

(١) Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, op. cit., p. I.

(٢) *Ibid.*, p. 6.

(٣) الزواوي بغوره، «التنوير، موقف الانطولوجيا التاريخية، دراسة تحليلية نقدية»، في: **حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية**، الرسالة ٢٩٧ ـ الحولية ٣٠، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩، صص ٣٤ ـ ٣٥.

(٤) Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, op. cit., p. 94.

وبناء عليه، فإنه إذا كان الطب التصنيفي يصنّف قوائم الأجناس والأنواع، فإن الطب العيادي يبحث في التطابق بين الرؤية والكلام، والحقيقة الظاهرة للمرض، والعرض والعلامة، وذلك لأن المرض في الطب العيادي لا وجود له إلاّ إذا كان مرئياً وبالتالي منطوقاً. ومعنى هذا الكلام أن المرئي والمنطوق يشكلان كينونة المرض. كما يتميز الطب العيادي بدراسة وإدراك الحالات وهو ما درسه الطبيب پيير جان جورج كبانيس P.J-G Cabanis (١٧٥٧ ـ ١٨٠٨)، الذي اعتمد في عمله طريقة دراسة الحالات، ومنها: حساب درجات اليقين، كحساب حمل المرأة وتقسيمه إلى ثماني درجات، والاستفادة من تكرار الحدوث، وهذا بالاعتماد على أكثر من ملاحظة وطريقة لدراسة الظاهرة نفسها. فالرؤية الطبية عنده تخضع للبناء الإحصائي، والإدراك ليس مجموعة من الأجناس، بل مجال من الأحداث. وأخيراً تطبيق مبدأ التماثل، لأن دراسة تركيب العناصر إنما تظهر صوراً متماثلة وآنية تسمح بمقارنة أعراض أو أمراض متحدة في الهوية.

إن هذه الطرائق وغيرها تجد مكانتها في منهج إتيان بونو دو كوندياك E.B.deCondillac (١٧١٥ ـ ١٧٨٠)، الذي أكد على دور الإحساس والتجربة في العلم. ومن المعروف أن كوندياك كان تلميذاً لجون لوك J. Locke (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)، لكنه كان أكثر تشدداً من معلمه في النظرة الحسية والتجريبية. فانطلاقاً من المشاهدة القائلة إن الإحساس هو مبدأ معارفنا، أراد هذا الفيلسوف والعالم أن يستخلص قاعدة عامة أطلق عليها اسم: "الإحساس المتحول" sensation transformée[(١)]، وهذا ما يؤكده الطبيب كبانيس بقوله: «إن اليقين إنما يكمن في إحساسات الفنان، لا في مبادئ الفن»[(٢)].

ولكن الطب لم يتوقف عند هذه المرحلة، بل عرف تحولاً أساسياً أنجزه الطبيب بيشا الذي افتتح مرحلة الطب التشريحي. يظهر ذلك في بعض أعماله منها: **علم التشريح العام**، و**دراسة في الأنسجة**، وهي أعمال أرست المبادئ الأولية للمعرفة الطبية، وبخاصة في دعوته إلى فتح وتشريح الجثث وهو العمل الذي كان ينكره الدين ويمنعه. وفي هذا السياق استشهد فوكو برأي أحد العلماء، ومؤداه: «عندما امتد ضياء الفلسفة إلى آفاق الشعوب المتحضرة، أصبح من الممكن للنظرة الفاحصة أن تنتقل بين رفات جسم بلا حياة، كانت فريسة للدود فأصبحت منبعاً لا ينضب للعديد من الحقائق النافعة»[(٣)]. ومع التشريح ودراسة الأعضاء والأنسجة بدأ مسار الطب الوضعي/ العلمي

---

(١) Jean Lefranc, «Le XIII siècle», in, Denis Huisman, *Histoire de la philosophie française*, Paris, Perrin édition, 2002, p. 279.

(٢) Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, op. cit., p. 122.

(٣) *Ibid.*, p. 126.

انطلاقته، وتغيّر مفهوم المرض، إذ لم «يعد مجموعة من الأعراض تنتشر على سطح الجسد وترتبط فيما بينها بعلاقات تلازم أو تتابع يمكن أن يُطبّق عليها المنهج الإحصائي؛ إنه بالأحرى مجموعة من الصّور والأشكال والأحداث التي تترابط مكوِّنة سطحاً جغرافياً يمكن أن يتفحّصه الطبيب خطوة بخطوة»[١].

ولقد احتلت فكرة الموضع أو مكان المرض في الجسد منزلة خاصة، وهذا ما يؤكده قول أحد الأطباء: «لو كان في الطب بديهيات لكان أولها هذه القضية: لا وجود لمرض من دون تحديد دقيق لموضعه في الجسد. وإذا قبلنا عكس هذه القضية كان علينا أن نقبل أن الوظائف توجد بلا أعضاء، وهو قول واضح البطلان. إن تحديد مكان المرض في الجسم هو من أهم منجزات الطب الحديث»[٢]. ولقد أضيفت إلى هذه الفكرة فكرة أخرى أساسية في الطب التشريحي هي فكرة الموت. لقد كان يُنظر للموت في الطب العيادي على أنه نهاية للمرض والمريض على السواء، ثم أصبح يُنظر إليه في الطب التشريحي كوجود متعدد وموزع على مراحل زمنية مثل المرض. يقول بيشا: «في حالة الوفاة الطبيعية، فإن الحياة الحيوانية هي التي تنطفئ أولاً، وتبدأ بخمود في الحس، وكسل في وظائف المخ، وضعف في القدرة على الحركة، وتصلّب في العضلات، وشلل في الأمعاء، وأخيراً توقف في القلب»[٣]. ومن هذا الفهم الجديد للموت، استنتج ميشيل فوكو أنه كان على الخطاب العلمي أن يمر بلحظة الموت كي يصبح علمياً. كما لم يصبح الإنسان الغربي إنسان علم أو موضوع علم إلا بعد انفتاحه على واقعة فنائه الخاص، أو انمحائه التام. وهكذا نشأت، وفقاً لتحليله، عن خبرة الجنون كل النظريات السيكولوجية، كما تولّدت من تفسير الموت دراسة الطب الحديث الذي سيكون بداية لدراسة الإنسان الغربي باعتباره إنساناً حيّاً. وستتكفل بعض العلوم بنواحي أخرى مثل تكفل الاقتصاد بالإنسان العامل، واللسانيات بالإنسان الناطق، وهو ما درسه فوكو في كتابه: **الكلمات والأشياء (١٩٦٦)**.

قسَّم ميشيل فوكو هذا الكتاب، الذي أثار موجة من النقد نظراً لأطروحاته الفلسفية المثيرة ومنها على وجه التحديد فكرة "موت الإنسان"، إلى ثلاث حقب تاريخية أساسية هي: عصر النهضة أو القرن السادس عشر؛ والعصر الكلاسيكي أو القرنان السابع عشر والثامن عشر؛ والعصر الحديث أو القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. ووفقاً لتحليلاته، فإن كل حقبة تسودها إبستمية معيّنة، أو نظام معرفي معيّن. وهكذا فقد ساد في عصر النهضة إبستمية التشابه، وفي العصر الكلاسيكي إبستمية التمثيل، وفي العصر الحديث إبستمية الإنسان. وتتكون كل إبستمية

---

(١) *Ibid.*, p. 138.

(٢) *Ibid.*, p. 146.

(٣) *Ibid.*, p. 145.

من مجالات علمية، فإبستمية عصر النهضة تتكون من الدين والسحر والآداب، وإبستمية العصر الكلاسيكي من النحو المقارن وتحليل الثروات والتاريخ الطبيعي، وإبستمية العصر الحديث من فقه اللغة والاقتصاد السياسي والبيولوجيا أو علم الأحياء. وتنفصل كل إبستمية عن إبستمية أخرى أو تقطع معها. من هنا انتقد الكثير من الدارسين هذا التاريخ المعرفي، وبيّنوا علاقته بالتحليل البنيوي الذي يغلب فيه الجانب الوصفي أو التزامني على الجانب التعاقبي أو التسلسلي.

ويعنينا في موضوعنا هذا التاريخ الطبيعي، لأنه معني بدراسة الكائنات الحية، ولأنه يقوم مثل الطب التصنيفي على مجرد تسمية للمرئي، ولما تتم ملاحظته. إن هدف الرؤية أو الملاحظة هو التوقف على بنية الشيء، من هنا تأتي أهمية مقولة البنية في دراسة النباتات، ويقصد بها بنية وتركيب وائتلاف القطع المكوّنة للنبات. ولكن هذه المعرفة ستعرف انقلاباً جديداً في بداية العصر الحديث، تتأسس على أثره البيولوجيا. وعلى عكس التاريخ الطبيعي الذي يقيم تصنيفاً اتصالياً بين الكائنات الحيّة، فإن المفهوم المركزي في البيولوجيا هو مفهوم الحياة الذي لم تعرفه المعرفة الكلاسيكية، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. وسيتم على يد لامارك إقصاء التاريخ الطبيعي لصالح البيولوجيا، لأنه أكد في الخطاب الذي افتتح به كتاب: **النباتات الفرنسية**، على وجود تعارض جذري بين منهجين في دراسة النباتات: منهج يروم تحديد الصنف مطبقاً «قواعد تحليل تسمح باكتشاف الجسم عن طريق لعبة منهجية بسيطة أساسها ثنائية الحضور والغياب(...)، ومنهج يبغي اكتشاف علاقات التشابه الحقيقية، وذلك عن طريق الدراسة الدقيقة لتنظيم الأنواع»[(١)].

يرى ميشيل فوكو في هذا التمييز إيذاناً بنهاية عهد التاريخ الطبيعي، وبداية لعهد البيولوجيا. ويعود السبب في ذلك إلى المعنى الجديد الذي أصبح يحمله مفهوم التنظيم، وهو المعنى الذي أعطاه جورج كوڤييه G.Cuvier (١٧٦٩ ـ ١٨٣٢) لهذا المفهوم المركزي في البيولوجيا، والذي لم «يعد مجرد مؤشر إلى فئة أو صنف من الكائنات؛ لم يبقَ مجرد مؤشر إلى انقطاع أو انفصال في فضاء التصنيف، بل صار إلى جانب ذلك يحدد القانون الداخلي لبعض الكائنات، ذلك القانون الذي يسمح لبنية من بنياته أن تلعب دور السمة»[(٢)]. وكنتيجة لهذا المعنى الجديد، انفلت الكائن الحي في مرحلته الأولى من القوانين العامة للكائن، وأنحصر واستقل الكائن البيولوجي، ونشأ بذلك علمٌ للحياة على يد هذا العالم الذي أسس علم التشريح المقارن.

---

(١) ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، مرجع سبق ذكره، ص ١٩٩.

(٢) **المرجع نفسه**، ص ٢٠٠.

ثالثاً ـ التاريخ الحيوي

لا شك في أن الدراسات الأركيولوجية التي خصّصها ميشيل فوكو لعلم النفس والتاريخ الطبيعي والبيولوجيا سواء في كتابه: **المرض العقلي والشخصية**، أو **مولد العيادة**، أو **الكلمات والأشياء**، تؤكد كلها على حضور العامل السياسي. ففي كتابه: **المرض العقلي والشخصية** استعمل فوكو مفهوم الأيديولوجيا الذي تخلى عنه لاحقاً لصالح الممارسات الخطابية والتشكيلات الخطابية، وذلك ضمن محاولته تأسيس طريقة خاصة في تحليل الخطاب. وفي ردّه على بعض التعليقات الخاصة بكتابه: **مولد العيادة**، قال: «إنه كتاب سياسي لأنه يبيّن علاقة الطب بالمجتمع وبالمؤسسة الطبية»[1]. ولم يتردد في وصف الابستمية بسلطة المعرفة بما أنها تقرر نظاماً معرفياً في مرحلة تاريخية معينة.

ويُعتبر موضوع المعرفة ـ السلطة من المواضيع الأساسية في فلسفته، وكان الطب والبيولوجيا، وقبلهما علم النفس، من الموضوعات التي قدم فيها تحليلاته حول المعرفة ـ السلطة في سبعينيات القرن العشرين. من هنا يمكننا القول إنه إذا كان ميشيل فوكو قد درس الطب والتاريخ الطبيعي والبيولوجيا بوصفها فروعاً معرفية ضمن مفهومه لتاريخ الأفكار القائم على الوصف الأركيولوجي، فانه قد خصّ المعرفة الطبية بتحليل علمي وسياسي، وذلك ضمن أطروحته حول علاقة المعرفة ـ السلطة.

و لقد بيَّن ذلك في سلسلة من المحاضرات التي ألقاها في جامعات البرازيل في سبعينيات القرن العشرين، حيث أشار إلى ما أسماه بالتاريخ الحيوي في مقابل السلطة الحيوية، وهذا ما سنوضحه لاحقاً.

يعني التاريخ الحيوي ذلك الأثر الذي يحدثه التدخل الطبي على المستوى البيولوجي، وردّ الفعل الذي يقوم به الكائن البشري وما يسفر عنه من نتائج، مثل انقراض الأمراض المعدية كالكوليرا والطاعون، واكتشاف المعالجة الكيماوية Chimiothérapie. كما أن التطبيب أصبح يعني أن جسم الإنسان يخضع أكثر فأكثر، وذلك منذ القرن الثامن عشر، لشبكة من أشكال التطبيب قائمة على البحث الطبي والمؤسسات الطبية، وعلى اقتصاد للصحة وما يتطلبه ذلك من تحسين دائم للخدمات الصحية، وعلاقة ذلك بالتطور الاقتصادي لبلدٍ من البلدان .

وفي هذا السياق، لاحظ ميشيل فوكو أن المجتمعات الرأسمالية تهتم بالسياسة الحيوية قبل أية بيولوجيا جسمية أو جسدية Somatique، وذلك لكون الجسد في نظر الرأسمالية حقيقة سياسية حيوية، والطب إستراتيجية سياسية حيوية. ولقد تم الاعتراف

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 1, op. cit., p. 139.

بالجسد كحقيقة سياسية واجتماعية، وكقوة عمل، وذلك ابتداء من القرن التاسع عشر. أما قبل هذا التاريخ، فإن الطب لم يكن يهتم بالجسد وفقاً لهذه الصفات. لذا حاول فوكو متابعة كيفية تحول الجسد إلى قيمة سياسية وطبية من خلال ثلاثة أشكال طبية هي:

أ) **طب الدولة** médecine d'Etat الذي تطور في ألمانيا ابتداء من القرن الثامن عشر، وذلك من خلال علم سُمي بعلم الدولة science de l'Etat الذي يعني من جهة معرفة موضوعه: الدولة، ليس فقط من حيث الموارد الطبيعية وظروف حياة الشعب، بل ومن جهة الاشتغال العام لآلة الدولة كذلك. ومن جهة أخرى يعني استنباط الدولة المناهج التي تهتم بها لتنتج وتراكم المعارف التي تسمح لها بالقيام بوظائفها بشكل جيد. لقد أصبحت الدولة موضوعاً لمعرفة ومجالاً لاكتساب المعارف، وفيها تطورت ممارسة طبية تهتم أساساً بتحسين الصحة العمومية. واعتُمد برنامج خاص لهذا الغرض سُمَي بالشرطة الطبية للدولة police médicale d'Etat تمثلت مهمته في إقامة نظام للملاحظة المرضية، وذلك بجمع المعلومات في المستشفيات وعند الأطباء وفي المدن والأرياف، وتسجيل مختلف الأمراض والأوبئة، وضبط وتطبيع normalisation الممارسة الطبية والمعرفة الطبية، سواء فيما يتعلق بتكوين الأطباء أو توزيع الشهادات وتحديد صلاحياتها داخل الجامعات أو عند الأطباء. إلى جانب إقامة تنظيم إداري لمراقبة النشاط الطبي، وذلك بمراقبة البحوث والتحقيقات الطبية والأدوية، وتسجيل مختلف ردود الفعل عند ظهور مرض جديد، وإصدار أوامر حسب المعلومات المجمَّعة، وتكوين موظفين طبيين يُعيَّنون من قبل الحكومة، ويتولون مسؤوليات الطب في الأقاليم.

وهكذا نجد، وفقاً لتحليلات ميشيل فوكو، كل طبيب يُكلَّف بنسبة سكانية تقدر ما بين ستمائة (٦٠٠) إلى ألف (١٠٠٠) ساكن. وفي تلك الفترة ظهر الطبيب الذي يشبه إداري الصحة. يقول ميشيل فوكو: «إن تنظيم المعرفة الطبية من طرف الدولة، وضبط الوظيفة الطبية، وإلحاق الأطباء بالإدارة العامة، وإدماج مختلف الأطباء في الجهاز الطبي للدولة، نتج عنه سلسلة من الظواهر الجديدة التي تميز ما يمكن تسميته بطب الدولة»[1]. ولم يكن هدف هذا الشكل من الطب تكوين قوة العمل من أجل الحاجات الصناعية، فليس جسد العمال هو الذي يهم طب الدولة، ولكن أجساد الأفراد الذين باجتماعهم تقوم الدولة. فلا يتعلق الأمر إذن بقوة العمل، وإنما بقوة الدولة في مواجهة أزماتها الاقتصادية والسياسية، وبخاصة أزماتها مع جيرانها.

ب) **الطب الاجتماعي أو الطب الحضري/ المديني** médecine urbaine الذي تطور في فرنسا، ويقوم على حركة توسيع البنى الحضرية. يقدم ميشيل فوكو لوحة تاريخية

---

(١) *Ibid.*, p. 210.

عن ظهور المدينة في فرنسا، مركّزاً بحثه على مدينة باريس، وذلك بحكم أن المدينة لها مشاكل كثيرة صحية وتنظيمية، تتطلب خططاً استعجالية وجملة من الإجراءات منها: في حالة تفشّي الأوبئة يجب على السكان أن يلزموا مساكنهم، وأن يلزم كل فرد غرفته. وتُقسم المدينة إلى أحياء يشرف على كلٍ منها مسؤول خاص عُرف بالمفتش الذي يقوم بمراقبة المدينة والسكان على السّواء. وكان على هؤلاء المراقبين أو المفتشين تقديم تقارير مفصلة لرؤساء البلديات، مما يعني في نظر فوكو ممارسة نظام إعلامي مركزي، مع ضرورة تطهير المنازل من كل عضو مريض. وتتنوع هذه المخططات بتنوع الأوبئة والأمراض. من هنا فإن مهمة الطب الحضري كانت مهمة وقائية. وهذا ما تؤكده تلك الدراسات حول الأماكن القذرة التي تسبب الأمراض، وتدعو إلى ضرورة مراقبة المرور. وليس المقصود بالمرور، مرور الأشخاص، وإنما مرور الأشياء والعناصر، وبخاصة الماء والهواء، بمعنى توفير هواء نقي في الشوارع والمنازل والتجمعات. ويكون ذلك بوضع تخطيط للشوارع الكبرى، وتأسيس هندسة معمارية جديدة. ولقد شهدت فرنسا في ذلك الفترة، عمليات هدم كلي للمنازل والأزقة التي لا تتوفر على شروط صحيّة لحركة مرور الماء والهواء. كما تم تنظيم قنوات صرف المياه. وهنا ظهر بشكل جلي تعاونٌ بين الطب وبين فرع علمي أساسي هو الكيمياء.

إن الطب الحضري، في نظر فوكو، ليس طباً خاصاً بالإنسان، وإنما هو طب الأشياء والهواء والماء؛ طب شروط الحياة في الوسط البيئي، ومن خلاله تطورت الدراسات البيولوجية حول العضو والكائن والمحيط، على يد كوڤييه. ومع الطب الحضري وقبل الثورة الفرنسية بقليل، ظهر مفهوم السلامة الصحية salubrité. ولقد كان أول قرار اتخذه البرلمان بعد الثورة مباشرة هو تشكيل لجان السلامة الصحية في كل المقاطعات، وذلك في عامي ١٧٩٠ ـ ١٧٩١. وتعني السلامة الصحية ضمان الشروط والوسائل الاجتماعية والمادية لضمان الصحة المناسبة للأفراد. كما ارتبط بهذا المفهوم مفهوم آخر هو الصحة العمومية santé publique باعتبارها تقنية للمراقبة. يقول فوكو: «إن توفر السلامة الصحية أو انعدامها متعلق بحالة الأشياء والمحيط وتأثيرهما على الصحة. والصحة العمومية هي المراقبة السياسية والعلمية معاً»(١). كما ارتبط مفهوم الصحة العمومية في القرن التاسع عشر بالطب الاجتماعي، وظهرت أول مجلة بعنوان: **الصحة العمومية**، في العام ١٨٢٠.

ج) **طب قوة العمل** médecine de la force du travail هو الشكل الثالث الذي ظهر في إنجلترا، ويهتم بصحة الفقراء والعمال، وذلك لأسباب كثيرة منها: ظهور الفقراء والمحتاجين كقوة سياسية تنذر بإحداث ثورات وانتفاضات، وظهور أوبئة

---

(١) *Ibid.*, p. 215.

كالكوليرا بباريس في العام ١٨٣٢، حيث استولى الخوف على كامل أوروبا، وبخاصة الخوف من الفقراء، بالإضافة إلى المشاكل التي كانت تواجه الإصلاحات الاجتماعية في تلك الفترة. ومنذ النصف الأول من القرن التاسع عشر بدأ تقسيم المكان الحضري إلى مناطق خاصة بالفقراء وأخرى خاصة بالأغنياء وهو ما يعني أن عملية الجمع في مكان واحد وداخل المدينة الواحدة بين الغني والفقير يُعتبر أمراً خطيراً على المدينة ذاتها، وهو ما أدى إلى ظهور الأحياء الراقية والأحياء الشعبية، كما شرعت السلطة في التدخل لصالح حق السكن الشخصي.

ولقد طورت إنجلترا، تحت تأثير الثورة الصناعية، طب قوة العمل، وبخاصة بعد صدور "قانون الفقراء" الذي تضمّن حق ممارسة الرقابة الصحية على المعوزين، مع حق المساعدة الضريبية، وضرورة تدخل الأطباء لمساعدة الفقراء ومعالجتهم. وبذلك تمكّنت الطبقات الغنية، بواسطة حكوماتها، من مراقبة صحة الفقراء، والحفاظ على صحة السكان الأغنياء، وذلك بتمكين الفقراء من الحصول على الأدوية مجاناً، أو بأسعار معقولة، وتحرير البورجوازيين من خطر الوقوع ضحية الأوبئة الصادرة عن الفئات الفقيرة. إن "قانون الفقراء" يعبّر عن مصلحة الطبقة البورجوازية في نظر فوكو، وسيكون علامة فاصلة في نظام طبي معقد، بُدئ في التأسيس حوالي العام ١٨٧٥ بجملة من العمليات منها: المراقبة بواسطة الحقن أو التلقيح vaccination، وتسجيل الأمراض التي يمكن أن تتحول إلى أوبئة، وإجبارية التصريح بالأمراض الخطيرة، وموضعة localisation الأماكن غير الصحية، وإذا استدعى الأمر هدمها أو حرقها وهو ما يحدث غالباً. ومن هنا نفهم، مع فوكو، حركات المقاومة والعصيان التي انتشرت في القرن التاسع عشر.

وإجمالاً فقد عمل طب قوة العمل على مراقبة صحة الفقراء والاعتناء بأجسادهم من أجل أن تكون من جهة صالحة وقادرة على العمل، ومن جهة أخرى أقل خطورة على الطبقات الغنية. وفي تقدير ميشيل فوكو، فإن هذا الشكل الطبي سيُكتب له البقاء أكثر من الشكلين السابقين. لماذا؟ لأن هذا النظام تمكّن من تحقيق ثلاثة أهداف هي: المساعدة الطبية للفقراء، ومراقبة صحة قوة العمل، والمراقبة العامة للصحة العمومية، وبذلك استطاع أن يحمي الطبقة الثرية من الأخطار التي تهددها. كما سمح بظهور ثلاثة أنظمة طبية هي: طب المساعدة الموجَّه للمعوزين، وطب إداري يهتم بالمشاكل العامة مثل التلقيح والأوبئة، وطب خاص بالأثرياء. وعليه، فإنه إذا كان الطب الألماني باهظ الكلفة، والطب الحضري الفرنسي مجرد طب مراقبة عامة بلا سلطة معيّنة، فإن الطب الإنجليزي أو طب قوة العمل، سمح بظهور طب يتمتع بصلاحيات مختلفة، وهو ما يزال إلى اليوم الشكل الطبي المُعتمد[١].

---

(١) *Ibid.*, p. 224.

تعكس الأشكال الطبية الثلاثة وبوسائلها المختلفة، موضوع التاريخ الحيوي، ومسألة العلاقة بين المعرفة والسلطة، الذي يُعدّ موضوعاً أساسياً في فلسفة ميشيل فوكو، والذي لا يمكن لنا دراسته إلا من جهة صلته بمسألة الطب كما بيّناها في المحاور السابقة، وكما سنبيّن ذلك في تحليلنا للسياسية الحيوية.

يختلف تصور ميشيل فوكو للعلاقة بين المعرفة والسلطة عن التصور الذي يدرس علاقة العلم بالسياسة كما ترى ذلك الماركسية، أو علاقة العقل بالهيمنة كما تقدمه مدرسة فرانكفورت. يقول ميشيل فوكو:

«الفلاسفة والمثقفون بشكل عام يسوّغون هويتهم وخصوصيتهم وحتى نخبويتهم عن طريق إقامة حاجز منيع يفصل بين عالم المعرفة الذي يُعتقد بأنه عالم الحقيقة والحرية، وبين عالم السلطة وممارسة السلطة(...). وإن الشيء الذي أدهشني لدى دراستي للعلوم الإنسانية هو أنه لا يمكن أن نفصل إطلاقاً بين نشأة كل هذه المعارف وبين ممارسة السلطة»[1].

إذن يتحدد مفهوم المعرفة ـ السلطة بالجمع والربط بينهما لا بالفصل والتمييز بينهما كما هو عند الفلاسفة والباحثين عموماً، وبخاصة في الاتجاه الماركسي أو في مدرسة فرانكفورت. يقول ميشيل فوكو: «تُنتج السلطة نوعاً من المعرفة وتؤدي إلى تراكم المعلومات والمعارف، واستخدام كل ذلك من أجل المزيد من ممارسة السلطة، وبالمقابل فإن المعرفة هي بحد ذاتها سلطة»[2]. ولعل المثال الواضح والبسيط في هذا الشأن هو الأستاذ الجامعي الذي يحمل معرفة وفي الوقت نفسه يحمل سلطة إقرار النجاح أو الرسوب، سلطة إجازة الطالب أو عدم إجازته. لذا يرى أنه «حيثما توجد السلطة توجد المعرفة أو نوع محدد منها؛ وحيثما توجد المعرفة يوجد حدّ معيّن من السلطة. إن مجرد ممارسة السلطة يؤدي إلى خلق المعرفة وتجميع المعلومات وبالتالي استخدامها. وأيضاً، فإن ممارسة المعرفة تنتج بالضرورة نوعاً من السلطة»[3].

إن هذا الربط بين المعرفة والسلطة يشكل ميزة أساسية في مفهوم ميشيل فوكو للمعرفة، ويعكس خلفيته الفلسفية المتأثرة بفريدريك بنيتشه، الذي ربط ما بين المعرفة وبين الإرادة وإرادة القوة تحديداً. يقول فوكو:

«الحقيقة ليست خارج السلطة، ولا مجردة من السلطة(...). الحقيقة هي من هذا العالم، وتُنتج فيه بفضل إكراهات عدة(...). لكل مجتمع نظام حقيقة خاص به، وله "سياسته العامة" للحقيقة، أعني: أنماط الخطاب التي تستقبلها وتوظفها بوصفها صحيحة، والآليات والحوافز التي تسمح تمييز المنطوقات الصحيحة من

---

(١) *Ibid.*, p. 225.

(٢) *Ibid.*, p. 226.

(٣) *Ibid.*, p. 227.

الخاطئة، والطريقة التي تتحقق بها من الحكمين، والتقنيات والإجراءات المعترف بها للحصول على الحقيقة، والوضع الشرعي للذين مهمتهم أن يقولوا ما يعمل عمل الحقيقة»[١].

يُبيِّن هذا النص المكثف، علاقة المعرفة بالسلطة، والمنظور النسبي لمفهوم المعرفة والحقيقة، وارتباطها بالتاريخ والسلطة كما يؤكد على جملة من النتائج منها: أن الحقيقة ترتكز على شكل الخطاب العلمي وعلى المؤسسات التي تنتجه، وتخضع لتحفيز اقتصادي وسياسي دائم، وتشكل موضوعاً لعملية توزيع واستهلاك واسعين، ويتم إنتاجها وتداولها تحت الإشراف الكبير لبعض الأجهزة السياسية والاقتصادية الكبرى كالتربية والجيش والصناعة وغيرها. ولذلك فإنها تعد موضوعاً لمختلف الرهانات السياسية والاجتماعية.

ولقد أثار هذا المنظور المعرفي والسياسي مواقف نقدية عديدة، وبخاصة في ما يتعلق بالجانب النسبي والريبي الذي وصل إلى حد ربط الحقيقة بكل سياق ثقافي وهو ما يعني أن فوكو كان في هذا الموضوع نيتشوياً إلى أبعد الحدود. من هنا لم يتردد بعض النقاد في وصف موقفه بالعدمي والفوضوي[٢]. على أن ما تجب الإشارة إليه هو أن التحليلات التاريخية التي قدمها ميشيل فوكو حول ظهور البيولوجيا والطب في علاقته بالسلطة، ستتبلور أكثر عندما استعمل مفهوماً جديداً وأساسياً في تحليلاته التاريخية والسياسية، ألا وهو مفهوم **السياسة الحيوية**. فما هو المضمون المعرفي والتاريخي والسياسي لهذا المفهوم؟

---

(١) ميشيل فوكو، «الحقيقة والسلطة»، ترجمة فريق المجلة، في: **الفكر العربي المعاصر**، مركز الإنماء القومي، بيروت ـ لبنان، العدد١، ١٩٨٠، ص ١٣٦.

(٢) Luc Giard, «Foucault, lecteur de ses critiques», in, *Au risque de Foucault*, Textes réunis par Dominique Franche et autres, Paris, Centre Georges Pompidou, 1997, pp. 193 - 199.

الفصل السادس

السياسة الحيوية(*)

في محاولته لتعيين علاقة الانسان بالسياسة الحيوية قال ميشيل فوكو:

«غير أن ما يمكن تسميته "عتبة الحداثة البيولوجية" لمجتمع معين، فإنه يتحدد حين يدخل النوع البشري كرهان في إستراتيجيات السياسة الخاصة. طوال الآف من السنين، ظلّ الانسان على ما كان عليه بالنسبة لأرسطو: حيوان حيّ، وفوق ذلك، قادر على أن يكون له وجود سياسي. أما الإنسان الحديث، فهو حيوان تدخل حياته ككائن حيّ في صلب سياسته»[1].

استُعمل مصطلح "السياسة الحيوية" لأول مرة في العام ١٩٧٤، وذلك في المحاضرة التي قدمها فوكو في "معهد الطب الاجتماعي" بجامعة "ريو" بالبرازيل ضمن ندوة كان موضوعها: **المراقبة الرأسمالية للجسد**، حيث قال: «يمثل الجسد واقعة سياسية حيوية، والطب إستراتيجية سياسية حيوية»[2]. وأن الانتقال من طب الدولة والطب الحضري إلى طب قوة العمل، كما بيّنا ذلك في الفصل السابق، قد تم من خلال دراسة الأمراض والسكّان.

لا يفرق ميشيل فوكو بين السياسة الحيوية والسلطة الحيوية، لأنهما يشيران إلى تحول الحياة إلى موضوع للسلطة. ولقد ظهر هذا المفهوم في مجموعة من أعماله الأساسية وبخاصة في درسه الذي ألقاه بالكوليج دو فرانس للسنة الجامعية ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦، وكان بعنوان: **يجب الدفاع عن المجتمع**، وفي كتابه: **إرادة المعرفة** (١٩٧٦)، ثم في دروسه: **الأمن والإقليم والسكان** (١٩٧٧ ـ ١٩٧٩)، وفي: **مولد السياسة**

(*) «منزلة السياسة الحيوية في الفلسفة السياسية المعاصرة»، في مجلة: **حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية**، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الكويت، الرسالة ٣٥١، الحولية ٣٢، ٢٠١٢، ص ص ٣٩ ـ ٦٥.

(١) ميشيل فوكو، **إرادة المعرفة**، ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٠، ص ١٤٥.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écris*, vol. 3, op. cit., p. 227.

الحيوية (١٩٧٨ ـ ١٩٧٩)، وأخيراً في: **حكم الأحياء** (١٩٧٩ ـ ١٩٨٠).

ويرتبط مفهوم السياسة الحيوية بمفهوم السلطة الانضباطية الذي قدمه في كتابه: **المراقبة والمعاقبة، مولد السجن** (١٩٧٥)، وبمفهوم فنون الحُكم/المُلك[١] ، كما درسه في أعماله الأخيرة، وفي مجموع نصوصه التي نشرت في أربعة مجلدات بعنوان: **أقوال وكتابات** (١٩٥٤ ـ ١٩٨٨). فما هو مضمون هذه السياسة الحيوية أو السلطة الحيوية؟

أولاً ـ حرب الأعراق

بيَّن ميشيل فوكو في كتابه: **يجب الدفاع عن المجتمع**، عملية الانتقال التي حصلت في السلطة الغربية من سلطة قائمة على السيادة والقانون إلى سلطة قائمة على الحياة، وذلك في سياق تحليله لما أسماه بحرب الأعراق guerre des races التي طُرحت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكيف تم توظيف موضوع العرق في الدولة الحديثة وأدى إلى ظهور عنصرية الدولة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وذلك من خلال تحول الحياة إلى شأن من شؤون الدولة. يقول ميشيل فوكو: «إن إحدى الظواهر الأساسية في القرن التاسع عشر هي ما يمكن تسميته باهتمام السلطة بالحياة، أو بتعبير آخر، اهتمام السلطة بالإنسان بوصفه كائناً حياً، أو بحدوث نوع من الدولنة étatisation للبيولوجيا، أو على الأقل حدوث اتجاه لما يمكن أن نسميه بدولنة البيولوجي»[٢].

ولتحليل هذه السياسة الحيوية، رجع ميشيل فوكو إلى ما أسماه "النظرية الكلاسيكية في السيادة"، التي تعتبر أن حق الحياة والموت من الحقوق الأساسية للملك/ العاهل/ الحاكم. ومن الناحية التاريخية، فإن نظرية السيادة قد سادت في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتمثّلها نظرية العقد الاجتماعي، وهو ما أشار إليه بطريقة غير مباشرة يقوله: «عندما يجتمع الأفراد من أجل اقامة مجتمع وإعطاء سلطة للعاهل، فلماذا يفعلون ذلك؟ يفعلون ذلك بدافع الخطر والحاجة. إنهم يفعلون

---

(١) نستعمل عبارة فنون الحكم أو الملك ترجمة لكلمة la gouvernementalité، وذلك بالمعنى الذي ذهب إليه الماوردي وابن خلدون بدلاً من ترجمته بالحكمانية كما فعل محمد ميلاد، انظر: ميشيل فوكو، **دروس**، ترجمة محمد ميلاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ـ المغرب، ١٩٩٤.

(٢) ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ترجمة وتقديم وتعليق، الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٣، ص ٢٣٣.

ـ ملاحظة: المقصود بدولنة البيولوجيا étatisation de la biologie تحويل البيولوجيا إلى شأن من شؤون الدولة.

ذلك ليحافظوا على حياتهم. فمن أجل أن يحيوا تجدهم يؤسسون مجتمعاً وينصّبون ملكاً»[١].

وخلافاً لهذا الطرح النظري الذي اشتهرت به نظرية العقد الاجتماعي، عمد ميشيل فوكو إلى التحليل التاريخي الذي ينظر إلى الأفراد ليس من حيث تنازلهم عن بعض حقوقهم من أجل السلطة، كما يقتضي ذلك العقد الاجتماعي، وإنما من حيث أن علاقات السيطرة هي التي تصنع الأفراد. يعني ذلك أن فوكو لا ينتصر للنموذج القانوني لتحليل السلطة والسيادة، وإنما ينظر إلى السلطة من منظور القوة وعلاقات القوة، وهو هنا يتماشى وما ذهب إليه عبد الرحمن بن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦)، ونيقولا مكيافيلّي N.Machiavel (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧)، وفريدريك نيتشه.

يرى ميشيل فوكو أن مؤسسات الحرب وممارساتها قد عرفت تطوراً ملحوظاً في بداية العصر الوسيط. يظهر ذلك من جهة ميلها إلى التمركز في يد سلطة مركزية تملك الحق والوسائل الحربية، ومن جهة تحوّلها إلى مهنة وتقنية لجهاز عسكري محدد ومراقب بدقة. بتعبير آخر، هناك انتقال من مجتمع مخترق بعلاقات الحرب إلى دولة مجهزة بمؤسسة عسكرية. ولقد صاحب هذا التحول ظهور نوع من الخطاب حول علاقة المجتمع بالحرب أطلق عليه اسم "الخطاب التاريخي ـ السياسي" الجديد والمغاير جداً "للخطاب الفلسفي ـ القانوني" المنتظم حول مشكلة السيادة.

يتمثل جديد هذا الخطاب التاريخي في كونه جعل من الحرب الأساس الدائم لكل مؤسسات السلطة. ولقد ظهر هذا الخطاب بعد انتهاء الحروب الدينية les guerres de religion (١٥٢٦ ـ ١٥٩٨) بقليل، وبداية الصراعات السياسية الكبرى في إنجلترا في القرن السابع عشر. ويمثل هذا الخطاب في إنجلترا مؤرخون من أمثال كوك Coke (١٥٥٢ ـ ١٦٣٤) وليلبورن Lilburn (١٦١٤ ـ ١٦٥٧)، وفي فرنسا مؤرخون من أمثال بولانفيلييه Boulainvilliers (١٦٥٨ ـ ١٧٢٢)، وبويت ـ نانسي Buat-Nançay (١٧٣٢ ـ ١٧٨٧)، وجميعهم متفقون على أن الحرب سابقة على مولد الدول. ولكن ما تجدر الإشارة إليه هو أن الحرب المقصودة هنا ليست تلك الحرب المثالية، أي تلك الحرب التي تخيَّلها وتصورها فلاسفة الحالة الطبيعية مثل توماس هوبز Th.Hobbes (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩)، وإنما هي الحرب الواقعية والمعارك الحقيقية.

بدأ خطاب الحرب أولاً في إنجلترا مع المعارضة البرلمانية. وبهذه الفكرة المحورية، كان المجتمع الانجليزي، منذ القرن الحادي عشر الميلادي، مجتمع غزو حيث المَلَكية والارستقراطية مع مؤسساتهما الخاصة كانتا مستوردتين من النورمانديين، في حين أن الشعب السكسوني احتفظ بآثار وملامح حريته البدائية. وعلى هذا الأساس

(١) المرجع نفسه، ص ٢٣٤.

من الهيمنة الحربية، كان المؤرخون الانكليز من أمثال كوك يعيدون كتابة الحلقات الرئيسية للتاريخ الانكليزي، ولكل واحد طريقته الخاصة في تحليل حرب العرقين المتصارعين والمختلفين في مؤسساتهما ومصالحهما. كما ظهر تحليل مماثل في فرنسا، ولكنه متأخر زمنياً لأنه يعود إلى نهاية حكم لويس الرابع عشر (١٦٣٨ ـ ١٧١٥). ولقد أعطى بولانفيليه الصياغة النظرية لهذا الخطاب الذي يدور، ليس كما في إنجلترا حول المواجهة الدائمة بين المنتصرين والمهزومين، وإنما يدور حول خيانة الملك للنبلاء ومفاوضاته غير الطبيعية مع البورجوازية من أصل غالي ـ روماني. وما هو مهم في هذا التحليل أن أصل السلطة يجب البحث عنه في حرب الأعراق، وليس في النظريات القانونية والفلسفية التي صاغها الفلاسفة وفقهاء القانون.

لم تُستعمل كلمة "العرق" في بداية هذا الخطاب بمعناها البيولوجي، وإنما كانت تعبّر عن بعض أشكال التمزق والانشقاق السياسي في مكونات العرق. فهناك مجموعتان من الأعراق ليس لهما نفس الأصل واللغة والديانة والمصالح، «مجموعتان لم تشكلا وحدة ومجموعة سياسية إلاّ بعد حربٍ وغزوٍ، ولم تقم رابطة بينهما إلاّ بعد عنف الحرب»[1]. ولقد ظهر خطاب الثورة، في نظر ميشيل فوكو، انطلاقاً من هذا الخطاب الحربي. يقول فوكو: «لا يجب أن ننسى، قبل كل شيء، أن ماركس في أواخر سني حياته، قد كتب إلى إنجلز، في العام ١٨٨٢ قائلاً: "ولكن صراعنا الطبقي، تعرف جيداً أين وجدناه؛ لقد وجدناه عند المؤرخين الفرنسيين عندما كانوا يروون صراع الأعراق"»[2]. وهو ما يعني أن الخطاب الثوري لا يمكن فصله عن خطاب حرب الأعراق الذي قطع مع خطاب الاستمرارية الذي تقول به السيادة.

في القرن التاسع عشر عرف خطاب حرب الأعراق تطوراً أساسياً ظهر في المعنى البيولوجي والطبي للعرق، وتمّ التعبير عنه بالعنصرية. وبظهور العرق بمعناه البيولوجي حدث تغيير في معنى المعركة، من معركة بالمعنى الحربي إلى معركة بالمعنى البيولوجي: كاختلاف الأنواع، والبقاء للأقوى، والانتخاب الطبيعي، والبقاء للأعراق الأكثر قابلية للتكيّف. كما سيتغير مفهوم المجتمع من مجتمع ازدواجي أو ثنائي الأعراق إلى مجتمع أحادي العرق بالمعنى البيولوجي.

وحدث تحول في مفهوم الدولة ووظيفتها، إذ لم تعد الدولة وسيلة عرق ضد عرق آخر، ولكنها أصبحت حامية للعرق ولتفوقه وطهارته. أي أن ما سيحل محل حرب الأعراق هو طهارة العرق، وواحديته وبيولوجيته biologisassions، إن صحّت العبارة. وهنا فقط ولد الخطاب العنصري وحدث تحول أساسي: من صراع الأعراق إلى العنصرية. ولقد عرف هذا الخطاب العنصري في القرن العشرين تحولين كبيرين في نظر ميشيل فوكو: التحول النازي الذي جعل من الدولة حامية للعنصر والعرق،

---

(١) **المرجع نفسه**، ص ٦٧.
(٢) **المرجع نفسه**، ص ٦٣.

وسيقوم ببعث أساطير شعبية مثل حرب العرق الجرماني القاهر، وعودة البطل الأسطوري.. الخ، والتحول الاشتراكي الذي مثّله الخطاب الستاليني القائم على تسيير شرطة تضمن نظافة المجتمع المنظّم والموجّه، حيث أصبح العدو الطبقي خطراً حيوياً.

ويمكن أن نلخص كل ما سبق في شكل مخطط منهجي لتحولات خطاب حرب الأعراق، وذلك على الشكل التالي: بدلاً من نموذج سلطة السيادة القائم على العلاقات القانونية ونظرية العقد الاجتماعي، ثمة نموذج آخر للسلطة قائم على القوة والحرب، وتحديداً على حرب الأعراق الذي أدى إلى ظهور الخطاب الثوري كما صاغه ماركس، ومن هذا الخطاب الثوري ولدت العنصرية بشكليها النازي والستاليني، أي الخطاب الشمولي.

يفيد هذا التطور التاريخي تحوّل الحياة إلى مشكلة سياسية، وهو أحد مضامين السياسة الحيوية التي تعني جملة من العمليات والاجراءات المتمثلة في نسب الولادات والوفيات، ومعدلات الخصوبة والإنجاب، وحالات الصحة والمرض، والتي ترتبط كلها بعمليات اقتصادية واجتماعية ميَّزت المجتمعات الغربية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وتتصل اتصالاً مباشراً بالنظام الرأسمالي. وتظهر هذه العمليات في القياس والإحصاء وعلم الديموغرافيا والعناية بالصحة والاهتمام بالمرض الذي أصبح مختلفاً نسبياً عن ذلك الاهتمام المتعلق بالاوبئة التي أصابت المجتمعات في العصور الوسطى وسميت بالامراض المستوطنة، وهذا كله يؤكد بجلاء علاقة المعرفي بالسلطوي.

وتتمثل الوظيفة الأساسية للسياسة الحيوية في الاهتمام بهذه الظواهر. وهذا ما أدى إلى تأسيس طب لهذا الغرض، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، وتم تنظيم العلاج والاستشفاء، والإعلام والقيام بحملات توعية وتعليم للنظافة وتطبيب السكان. وكانت المشكلة الكبرى في بداية القرن التاسع عشر تتمثل في الشيخوخة وفي الفرد الذي يكون خارج النشاط الانتاجي، بالاضافة إلى الحوادث والعاهات وأشكال الشذوذ المختلفة. من هنا ستلجأ هذه السياسة الحيوية إلى وضع آليات «أكثر نجاعةً ونفاذاً من الناحية الاقتصادية، وأكثر عقلانية من مؤسسات الرعاية الكبيرة التي كان حجمها كبيراً وتتخللها ثغرات كبيرة، وكانت مرتبطة بالكنيسة بشكل أساسي. سنرى آليات أكثر نفاذاً وبراعةً، وأكثر عقلانية وتوفيراً للفرد والجماعة وأكثر أماناً.. الخ»[1]. كما ستهتم السياسة الحيوية بموضوع علاقة الانسان بالمحيط الطبيعي (المناخ، المياه، الهواء، المستنقعات)، وبالمحيط الاصطناعي الذي صنعه الانسان وآثاره على السكان، وهو ما طرح مشكلة المدن.

---

(١) **المرجع نفسه**، ص ٢٣٧.

ولكن هذه السياسة الحيوية ستتميز بموضوع السكان مقارنة بنظرية السيادة المهتمة بعلاقة الفرد بالمجتمع، والسلطة الانضباطية المركزة على علاقة الفرد والجسد. يقول ميشيل فوكو: «السياسة الحيوية لها علاقة بالسكان، وبالسكان كمشكلة سياسية وعلمية في الوقت نفسه، كمشكلة بيولوجية وكمشكلة سياسية»[1].

ولكن لا تهتم السياسة الحيوية بالسكان فقط، وإنما بجملة من الظواهر الجماعية التي لها آثار اقتصادية واجتماعية وتتميز بكونها مفاجئة وتدوم لفترة زمنية محددة، وبإختصار تهتم بالظواهر الطارئة التي تحدث للسكان. وستضع السياسة الحيوية جملة من الآليات والتقنيات المختلفة عن السلطة الانضباطية، كما سنبيِّن ذلك، مثل التقديرات الإحصائية، ونسب الولادات والوفيات، وكل ما يتصل بآليات الأمن حول التناسب الضروري للسكان، وذلك لأن الهدف الاساسي للسياسة الحيوية هو رفع قوة وطاقة السكان. وبذلك تختلف السلطة الحيوية عن سلطة السيادة في كونها لا تملك القدرة على الإماتة، وإنما تعمل على إيجاد سلطة مستمرة وعاملة على الأحياء. فإذا كانت السيادة تحيي وتميت، بما أن للعاهل الحق في الحكم بالموت، فإن السياسة الحيوية تحيي وتحافظ على حياة الإنسان ـ النوع.

لا يفصل ميشيل فوكو بين ما أسماه بالسلطة الانضباطية كما درسها في: **المراقبة والمعاقبة**، وبين السياسة الحيوية، بل يؤكد على تضافرهما، ويسوق على ذلك أمثلة منها: المدينة كما تم تصميمها في القرن التاسع عشر، ومنها بشكل خاص الحي العمالي، ومختلف الآليات الانضباطية التي يخضع لها؛ وهناك في الوقت نفسه آليات عامة خاصة بسكان المدينة على وجه العموم المتمثلة في الضمان الصحي والتقاعد والشيخوخة. وبالتالي، فإن شكلي السلطة مرتبطان ويقومان في الوقت نفسه على آليتين مختلفتين: السلطة الاولى تقوم على آليات الرقابة والانضباط، والسلطة الثانية على آليات التنظيم والإشراف.

وهناك مثال آخر مفضّل عند ميشيل فوكو، هو الجنس الذي ينتمي إلى السلطة الانضباطية من حيث هو سلوك فردي يخضع لمختلف أشكال الرقابة. ولكن هناك آليات لا تتعلق بجسد الفرد، ولكن بالسكان مثل الانجاب والولادات. . . الخ. ومن هذه الآليات يستدل فوكو على عمليات المنع التي طالت أفعالاً جنسية كالإستمناء والدعارة، وكل ما يسمى بالجنسانية المنحرفة التي لها آثار سلبية على السكان، وذلك لأن «المنحرف جنسياً يمكن أن يورّث نسلاً مضطرباً عبر أجيال يمكن أن تصل إلى الجيل السابع وفقاً لما تقول به نظرية انحطاط وفساد النوع»[2]. والحقّ فإن الجنس، كما حلله في كتابه: **إرادة المعرفة**، يشكل موضوعاً نموذجياً حول تمفصل الاجراءات الانضباطية والحيوية. من هنا سيصبح الطب وحفظ الصحة في القرن التاسع عشر تقنية

(١) **المرجع نفسه**، ص ٢٣٨.

(٢) **المرجع نفسه**، ص ٢٤٣.

سياسية وعلمية معاً، أو بتعبير آخر: «الطب هو معرفة ـ سلطة يعمل على الجسد وعلى السكان؛ على الكائن الحي وعلى العمليات البيولوجية؛ وله آثار انضباطية وتنظيمية»[١]. ويشكّل المعيار القاسم المشترك ما بين السياسة الانضباطية والسياسة الحيوية.

على أن ما هو مثير في تحليل ميشيل فوكو لتمظهرات السلطتين اللتين أصبحتا تغطيان المجتمع أو الفضاء الاجتماعي هو ظهور سلطة سيادية قاتلة في القرن العشرين:

«نجد فجأة أن السلطة الضامنة للحياة لم تعد قادرة على ضمان الحياة التي أوكلت لها منذ القرن التاسع عشر(...). هذا التجاوز للسلطة الحيوية ظهر عندما أعطيت للإنسان الامكانية التقنية والسياسية، ليس فقط لتنظيم الحياة، ولكن لتكاثر الحياة، وصناعة الكائن الحي والمسخ والشاذ، كأن تصنع فيروسات لا يمكن مراقبتها(...). إنه امتداد هائل ورهيب للسلطة الحيوية، فرغم كونها ذرية إلا أنها تتجاوز كل سيادة انسانية»[٢].

من الواضح أن ميشيل فوكو يشير هنا إلى التطورات المرعبة التي حققها العلم عموماً، وعلوم الحياة تحديداً، وإلى آثاره المدمّرة على الانسان، وذلك بحثاً عن تحسين نوعية الحياة، حيث تراجع العلم عن غايته الاولى ليصبح سلطةً يمكن أن تقضي على الجنس البشري كليةً. ومما لا شك فيه أن ميشيل فوكو بإثارته لهذا الموضوع إنما يحاول أن يُظهر الوجه الآخر للحداثة الغربية من خلال مسألة السلطة. لقد كنا نعتقد أننا خرجنا من سلطة الحياة والموت التي مارسها العاهل/الملك قبل القرن الثامن عشر، وها نحن بإزاء سلطة مركَّبة من الانضباط والتنظيم تعود إلى نفس الممارسة، ولكن بفظاعة غير مسبوقة تتمثل في إفناء النوع الانساني. فكيف حدث وأن تحول هدف السياسة الحيوية من سياسية لحفظ الحياة إلى سياسة لإفناء النوع؟!

يرى ميشيل فوكو أن تفسير ذلك يكون بالعودة إلى مسألة العنصرية التي لا تُعتبر من اكتشافات القرن العشرين، وإنما تعود إلى تاريخ سابق. يقول فوكو: «لقد كانت موجودة قبل ذلك بكثير، وكانت تعمل في مكان آخر، ولكن الذي وضع وثبت وزرع العنصرية في آليات الدولة هو ظهور السلطة الحيوية»[٣]. لقد ظهرت العنصرية مع ظهور الأعراق وحرب الأعراق، وكانت تقوم بوظيفة التجزئة داخل النوع الإنساني وتقسيمه إلى جماعات صغيرة على أساس العرق، أو بتعبير آخر تقسيم وتصنيف السكان وفقاً لأعراقهم.

كما تقوم العنصرية بدور القتل والإماتة معتمدة في ذلك على مبدأ: "كلما قتلت أحييت". على أن جديد العنصرية في صورة معرفة بيولوجية هو أن العلاقة بين الذات والآخر لا تقوم فقط على أساس الحرب، وإنما على أساس بيولوجي معتمدة في ذلك

---

(١) **المرجع نفسه**، ص ٢٤٣.

(٢) **المرجع نفسه**، ص ٢٤٤.

(٣) **المرجع نفسه**، ص ٢٤٥.

على قاعدة: «كلما انقرضت الأنواع الدنيا، كلما تم إقصاء الأفراد غير الأسوياء، وكلما قلّ الفاسدون والمنحلون كلما أصبح النوع قوياً»[1] ومن هنا لم يعد العدو هو ذلك العدو الخارجي فقط، وإنما العدو أصبح داخلياً وخارجياً معاً. وبما أن المعيار هو القاعدة المشتركة ما بين السلطة الانضباطية والسلطة الحيوية، وأنه كلما كان هناك مجتمع معياري فثمة سلطة حيوية، وبالتالي تكون هناك عنصرية، وعليه «لا يمكن ضمان الوظيفة القاتلة للدولة إلاّ عندما تعمل الدولة على نمط السلطة الحيوية، وتستخدم العنصرية»[2].

يسمح هذا التحليل بفهم مجموعة من المعطيات التاريخية، ومنها العلاقة ما بين النظرية البيولوجية ممثلة بالنظرية التطورية (الداروينية) في القرن التاسع عشر وبين السلطة، وبخاصة ترتيب وتصنيف الأنواع في شجرة مشتركة للتطور، والصراع من أجل البقاء، والانتخاب الطبيعي الذي يقضي على الأنواع الأقل قدرة على التكيّف. وليست هذه العلاقة علاقة نظرية فحسب بل كانت «كيفية حقيقية للنظر في العلاقات الاستعمارية وضرورة الحرب والجريمة وظواهر الجنون والأمراض العقلية.. الخ»[3].

ولقد أدت العنصرية والاستعمار إلى حد قتل وإبادة شعوب بكاملها، والقضاء على حضارات برمتها. ولقد قامت السياسة الحيوية، مستندة إلى النظرية العنصرية، ليس فقط على محاربة الخصم وتعريض المواطنين للحرب وقتلهم، ولكنها عملت على القضاء على عرق الخصم، وأصبح العرق الآخر خطراً مهدِّداً يجب القضاء عليه. كما تم النظر إلى الجريمة بطريقة مماثلة. وهكذا أصبحت العنصرية «مرتبطة بعمل الدولة التي تكون مُجبرة على استخدام العرق، والقضاء على الأعراق وتطهيرها، من أجل أن تُمارس سلطتها بسيادة. إنه تشغيل من خلال السلطة الحيوية لسلطة السيادة القديمة حول حق الموت الذي يتضمن تشغيل وتنشيط العنصرية»[4].

وتعتبر النازية مثالاً نموذجياً لهذا الشكل من السلطة. يقول فوكو: «ليس هناك دولة انضباطية أكثر من النظام النازي، وليس هناك من دولة حيث التنظيمات البيولوجية قد تم أخذها في الحسبان بطريقة شديدة ومتراصّة كالسلطة النازية»[5]. ولقد جمعت النازية بين مختلف أشكال السلطة بدءاً من سلطة السيادة وانتهاء بالسلطة الانضباطية والسلطة الحيوية من خلال آلية العنصرية الموجهة ليس فقط ضد العرق الآخر، ولكن كذلك ضد العرق نفسه، وهو ما يمثله قرار هتلر رقم (٧١) الصادر في نيسان/ ابريل ١٩٤٥ القاضي بهدم وتخريب شروط حياة الشعب الألماني ذاته.

لا شك في أن النازية، بما هي سلطة حيوية، هي السلطة الوحيدة التي دفعت

---

(١) **المرجع نفسه**، ص ٢٤٥.
(٢) **المرجع نفسه**، ص ٢٤٦.
(٣) **المرجع نفسه**، ص ٢٤٧.
(٤) **المرجع نفسه**، ص ٢٤٨.
(٥) **المرجع نفسه**، ص ٢٤٩.

بهذه السياسة الحيوية إلى حدوها القصوى، ولكن هذه السياسة نجدها بأشكال مختلفة في الدول الحديثة الرأسمالية والاشتراكية على السواء. يقول ميشيل فوكو: «لقد دخلت الاشتراكية في اللعبة العنصرية في القرن التاسع عشر، وإذا قرأتم فوربيه Fourier في بداية القرن والفوضويين في نهاية القرن، وجميع أشكال الاشتراكية فإنكم ستحصلون على تركيبة عنصرية»[1]. هذا على مستوى النظرية، أما على مستوى التطبيق فإن النظم الاشتراكية لم تعمل إلا على التغيير القانوني لنمط الملكية، ولكنها استغلت الآليات نفسها التي استعملتها السلطة الرأسمالية. ولم تجر الاشتراكية أي نقد للسلطة الحيوية، بل قامت بتطبيق تقنياتها بشكل واسع. وإذا كان هناك فرق ما بين الأشكال المختلفة للاشتراكية، وبخاصة الاشتراكية الديمقراطية التي قللت من فكرة الصراع، فإن الاشتراكية في عمومها لم تعدم النظر في آليات السلطة الحيوية. وبهذا المعنى فإن السياسة الحيوية تعدّ مدخلاً مناسباً لتحليل الشمولية/التوتاليتارية في الفلسفة السياسية المعاصرة، وهذا ما يطرح بالتأكيد السؤال عن قيمة هذا التحليل مقارنة بمختلف التحليلات السياسية المعاصرة لمسألة الشمولية وبالأخص تحليلات حنة أرندت Hannah Arendt (١٩٠٦ ـ ١٩٧٥)، في كتابها: **أصول الشمولية**، وهي ما سننظر فيه وفي غيره من القضايا في الفصل القادم من هذا الكتاب.

إذا كانت السياسة الحيوية قد ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر بوصفها تكنولوجيا جديدة للسلطة مقارنة بتكنولوجيا الانضباط، فإن ذلك يعني أنها تتناسب وظهور الرأسمالية اقتصادياً والليبرالية سياسياً. وعليه يُطرح سؤال العلاقة بينها وبين الاقتصاد في صورته الرأسمالية، والسياسة في صورتها الليبرالية. فما وجه العلاقة بينها وبين الرأسمالية والليبرالية؟

ثانياً ـ الأمن

إن تحليل الجوانب المختلفة للسياسة الحيوية كما بيّنها ميشيل فوكو في دروسه، وبالأخص في كتابيه: **الأمن والإقليم والسكان، ومولد السياسة الحيوية**، يؤكد جملة من الأفكار منها: رفضه تقديم السياسة الحيوية على أنها نظرية في ماهية وجوهر السلطة، وإنما هي تقنية وممارسة سياسية تعمل وفقاً لإجراءات معيّنة ولها وظيفة محدّدة أو بالأحرى وظائف معيَّنة من أهمها ضمان السلطة ذاتها، ومن حيث هي مقاربة نظرية تسمح بتحليل المجتمع، وتسهم في التاريخ الاقتصادي. ولكن ميشيل فوكو يرى أن تحليله لا ينتمي إلى التاريخ أو الاقتصاد أو الاجتماع بقدر ما ينتمي إلى الفلسفة، وبتعبير أدق: إلى ما يُسميه بسياسة الحقيقة، وأن الفلسفة لا تعني شيئاً آخر غير ذلك.

---

(١) **المرجع نفسه**، ص ٢٥١.

لذا فإن مهمة تحليل آليات السلطة تكمن في إبراز آثار المعرفة التي تم إنتاجها داخل المجتمع من خلال الصراعات والمجابهات والمعارك التي حدثت، وهو ما سبق أن أشرنا إليه باسم العلاقة السلطة ـ المعرفة.

وتعتبر السياسة الحيوية بمثابة الشكل الثالث من السلطة الذي لا يتميز بطابعه القانوني، ولا بآلياته الانضباطية، وإنما بجاهزيته الأمنية. وبالتالي، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي الملامح العامة لهذه الجاهزية الأمنية؟ يعدد ميشيل فوكو أربعة ملامح هي: فضاءات الأمن، والفجائي أو الصدفوي، وأشكال التطبيع، وعلاقة الأمن بالسكان. وتعتبر مشكلة السكان بمثابة فكرة وحقيقة وواقع جديد بالنسبة للعمل السياسي، وللنظرية السياسية، وذلك منذ القرن الثامن عشر.

وإذا كانت السيادة تمارس على إقليم معين، فإن الأمن يمارس على مجموع السكان. وتعتبر المدينة فضاءً نموذجياً لهذا الإجراء الأمني، وذلك منذ نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، حيث أصبحت تتميز بخصوصية إدارية وتشريعية تميّزها عن بقية فضاءات الإقليم. كما تتميز بانغلاقها داخل فضاء محدد ودقيق قدر الإمكان، بحيث تظهر فيه الوظيفة العسكرية كإحدى الوظائف الأساسية، وإن لم تكن الوظيفة الوحيدة. كما تتميز أخيراً بتجانس اقتصادي واجتماعي مقارنة بالقرية[١].

إن هذه المميزات التي طبعت السياسة الحيوية في تلك الفترة، أثارت مجموعة من المشاكل المرتبطة بالتطور الإداري للمدن وبخصوصيتها، وبنمو التجارة مقارنة بانغلاق المدن وانفتاحها، وبتطور التقنيات العسكرية الخاصة بالأمن والسيطرة على السكان وسكان المدن بوجه خاص، وضرورة التبادل التجاري بين المدن والأرياف وما يطرحه من مشكلات متعلقة بالتسيير والمراقبة. كل ذلك أدى إلى طرح مسألة اصطلح عليها في القرن الثامن عشر بضرورة وضع المدن في فضاء حركي. وهناك دراسات مهمّة بيّنت هذا الجانب من المدينة في القرن الثامن عشر.

ويرتبط تطور المدينة مع مشكلاتها المختلفة بتطور اقتصادي عُرف في تلك الفترة بالمذهب التجاري أو النزعة التجارية mercantilisme[٢]، والنزعة المالية caméralisme[٣]

---

(١) Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France. 1977 - 1978*, Paris, Gallimard & Seuil, 2004, p. 14.

(٢) النزعة التجارية نزعة اقتصادية سادت في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتقوم على أن زيادة ثروة البلدان والأمم تكون بالتجارة الخارجية. ولقد انتقد آدم سميث هذه النزعة لأنها تخلط بين الثروة والنقد. انظر: مجموعة من المؤلفين، **قاموس الفكر السياسي**، ترجمة انطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ـ سورية، ١٩٩٤، ص ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٣) النزعة المالية عبارة عن صيغة أخرى للنزعة التجارية. انتشرت في بروسيا في القرن السابع عشر، وبقي تأثيرها حتى القرن التاسع عشر. انظر مقدمة كتاب: Paolo Napoli, *Les Sciences camérales*, Paris, Editons CU RAPP, 2009.

العاملة، داخل إقليم معين، وتحت سيادة معينة، على ضمان التطور الاقتصادي بواسطة التجارة والمال العام. إلا أن المشكلة الأساسية للمدينة تبقى دائماً، في نظر ميشيل فوكو، مشكلة الحركة. وهذا المشكل وأهميته أشبه بالقلب بالنسبة للجسد، لأن على المدينة أن تضمن حركة العديد من العناصر مثلما على القلب أن يضمن حركة الدم في الجسد، وذلك من خلال مجموعة من الوظائف التي يجب أن تقوم بها المدينة، ومنها: النظافة، والهواء، وضمان التجارة الداخلية، وربط شبكة الطرقات الداخلية بالطرقات الخارجية، وتأمين حركة البضائع من داخل وخارج المدينة مع ضرورة فرض نوع من الرقابة الجمركية الداخلية نسبياً والخارجية بشكل واسع.

وعملياً، فقد فُرضت الرقابة ما أن رُفعت الأسوار عن المدن القديمة، وذلك نتيجة للتطور الاقتصادي الذي عرفته المدن الغربية في تلك الفترة ما بين نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، بحيث أصبح من غير الممكن غلق أبواب المدن مساءً وفتحها صباحاً، وبالتالي تتعذر مراقبة حركة الذهاب والإياب طوال اليوم. من هنا طُرحت مسألة انعدام الأمن في المدن نتيجة تدفق السكان من كل صوب، ومن مختلف الفئات: الفقراء، الشحاذون، المنحرفون، المجرمون، اللصوص، والقتلة... الخ. هذا يعني أن المدينة بمعناها الجديد قد طرحت مشكلة مؤداها: ضرورة حفظ الأمن وضرورة تنظيم الحركة، واستبعاد كل ما يشكل خطراً وعائقاً على هذه الحركة.

وعملاً على ضمان أمن حركة المدينة، فإن الأمر قد تطلب الأخذ بعين الاعتبار بعض العناصر المادية، ومنها على وجه التحديد المياه، والهواء، ومراقبة الأوبئة والأمراض المعدية، والحد من الجريمة. وسيتم النظر دائماً في أحسن تنظيم ممكن للطرق والشوارع وتقسيم للمدينة، كما سيتم التفكير دائماً في حل مشكلات المدينة الآنية والمستقبلية. وهذا يعني أن تصميم المدينة الحديثة لا يتم وفق منظور ثابت، وإنما وفق منظور متغيِّر يراعي متطلبات المستقبل وتطور السكان. وإجمالاً، فإن التفكير في موضوع المدينة سيأخذ منحى احتمالياً ومستقبلياً دائماً.

كما سيؤدي موضوع الأمن إلى سلسلة من الإجراءات المكانية والزمانية المتعلقة بالوسط أو المحيط milieu. ومما لا شك فيه أن هذا المفهوم من المفاهيم البيولوجية الأساسية التي ظهرت مع لامارك ، رغم أنه كان مستعملاً في مجال الفيزياء بمعنى الحيّز، واستعمل من قبل إسحاق نيوتن I. Newton (١٦٤٣ ـ ١٧٢٧)، وكان يقصد به معرفة حركة الجسم مقارنة بجسم آخر. ولقد استعمل المهندسون هذا المفهوم في تصميمهم للفضاءات المدينية أو الحضرية. كما أن الجاهزيات الأمنية قد بنت ونظّمت وعدلّت المحيط الحضري حتى يضمن هذه الحركة. فلم يعد المحيط يقتصر على المحيط الطبيعي، أي الأنهار، الأودية، الجبال، المرتفعات، الخلجان، البرك... الخ، وإنما أصبح يشمل المحيط الاصطناعي للمدن كالتجمعات السكانية الحضرية والريفية الصغيرة منها والكبيرة.

إن المعنى الجديد للمحيط/الوسط، أي الانتقال من الطبيعي إلى الاصطناعي قد أدى إلى ظهور المسألة الطبيعية la naturalité للنوع الإنساني داخل محيط اصطناعي، أو بتعبير آخر، بروز طبيعة النوع الإنساني داخل المحيط الاصطناعي السياسي وضمن علاقات السلطة التي تسوده، وهو ما يُعتبر مسألة أساسية وشكّل أهم وأكبر معلم للسياسة الحيوية أو السلطة الحيوية. ويدلل ميشيل فوكو على هذه الفكرة بالأبحاث التي أُنجزت حول مشكلات السكان، ومنها أبحاث موهو Moheau (١٧٤٥ - ١٧٩٤)، الذي يرى أن على الحكومة أن تحسّن من درجة الحرارة والمناخ، وذلك بتشجير الجبال بدلاً من حرقها بغرض استخدامها للزراعة.

لا يظهر موضوع الأمن في الوسط أو المحيط فقط، وإنما يظهر في أحداث اقتصادية وطبيعية أيضاً. والحدث الذي توقف عنده فوكو بالتفصيل هو: الجدب disette الذي يختلف عن المجاعة famine. الجدب بحسب تعريف أحد الاقتصاديين من النصف الثاني من القرن الثامن عشر هو: «عدم الكفاية الحالية لكمية الحبوب الضرورية من أجل ضمان معيشة الأمة»(١). هذا يعني أن الجدب (أو القحط) يتفق وما يصطلح عليه في علم الاقتصاد بالندرة التي تؤدي إلى رفع الأسعار، وتعمل الحكومات على تفاديه قدر الإمكان. ويقدم ميشيل فوكو أمثلة عديدة عن الإجراءات التي اتخذتها الحكومات الفرنسية المختلفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر بغرض تفاديه. والجدب حدث يصيب المدينة أكثر مما يصيب القرية، لماذا؟ لأن القرية تحتمل الندرة غالباً، بل إن اقتصادها يقوم على نوع من الندرة. ومن المعلوم أن ما يخيف الحكومات من هذا الحدث هو حدوث الانتفاضات والثورات والاضطرابات السياسية عموماً من جرّائه.

يُعتبر الجدب والمجاعة من الأحداث المأساوية للحكومات، وينجم غالباً من سوء الأحوال الجوية والمناخية كالفيضانات أو الجفاف أو الجليد أو الرطوبة وهو ما يؤدي إلى "الثروة السيئة" التي تُعتبر من المفاهيم الأساسية في التحليل السياسي قديماً وحديثاً، أي منذ اليونان وإلى غاية حكم نابليون بونابرت N.Bonaparte (١٧٦٩ - ١٨٢٧)، مروراً بمكيافيلّي الذي قدم وصفات لتفادي ما يسمى بالثروة السيئة. وعليه، فإن الجدب يُعتبر شكلاً من الأشكال الأساسية للثروة السيئة بالنسبة للسكان وللحكومات على حد سواء.

فماذا يمكن للحكومات أن تقوم به لتفادي الجدب أو الحدّ منه؟ يقدم فوكو من خلال السياسات التي اتبعتها الحكومات الفرنسية مجموعة من الإجراءات القانونية والعقابية التي تدرأ الجدب. وتتمثل هذه الإجراءات في تحديد الأسعار، والحدّ من التخزين أو منعه، والحد من التصدير، ومنع بيع الحبوب إلى الخارج. بالإضافة إلى

---

(١) Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 32.

ذلك يجب فرض جملة من الإجراءات الإكراهية كأن يُفرض استهلاك كمية محددة من الحبوب، وبيع المحصول الزراعي مباشرةً، وفرض نظام رقابة على المخازن، وتبادل السلع بين المدن وبين المدن والأرياف. وبالطبع، فإن الغاية من كل هذه الإجراءات هو الحدّ من ارتفاع الأسعار، وتمكين السكان من تحصيل قوتهم.

تتفق هذه الإجراءات مع المرحلة الاقتصادية التي تُعرف بالمرحلة التجارية، وبإجراءاتها الاقتصادية التي سيطرت على أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ويتميز هذا النظام الاقتصادي، في نظر فوكو، بكونه نظاماً مناهضاً للجدب والندرة، وذلك لأن الغاية من المنع والفرض تحقيق أمرين: الأول السماح بأن تكون كل الحبوب في السوق بأكبر كمية ممكنة، والثاني أن تكون الندرة ضئيلة قدر الإمكان. لذا، فإن وصف النزعة التجارية بأنها نظام مناهض للجدب يتفق وطبيعتها وهدفها. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو: كيف حدث وأن تم الانتقال من نظام اقتصادي يقوم على آليتي المنع والفرض إلى نظام يقوم على الحرية؟

يرى ميشيل فوكو أن الانتقال أو التحول قد حصل من داخل التصور الاقتصادي المتمثل في التصور الفيزيوقراطي physiocratique الذي بدأ يُطالب بضرورة حرية التجارة وتبادل الحبوب، وذلك بناء على مبدأ أساسي عند هذه المدرسة الاقتصادية والمتمثل في أن المنتج الوحيد الذي يمكن أن تحصّله الأمة هو المنتج الزراعي. وتُعتبر السنوات ١٧٥٤ ـ ١٧٦٤ بمثابة تطبيق عملي لهذه القاعدة النظرية التي دعت إليها هذه المدرسة الاقتصادية.

ومما لا شك فيه أن الجدب يطرح مشكلة المجاعة بالنسبة للأفراد والجماعة أو للسكان، وهو ما يجعل منه وباءً أو مرضاً. ولمعالجته تم اعتماد القاعدة الاقتصادية المعروفة: "دعه يمر، اتركه يعمل"[*] التي قضت على الجدب والندرة معاً. والشيء الذي توقف عنده ميشيل فوكو هو ظهور مفهوم السكان بوصفه مفهوماً مركزياً في التحليل السياسي الحديث مقارنة بالتفكير السياسي القديم. وتكتسي الإجراءات المعتمدة لتفادي الجدب والمجاعة والندرة أهمية خاصة في السياسة الحديثة التي أصبح موضوعها السكان، والذي سيتطور بناء على قاعدة "يمر يعمل، اتركه دعه" إلى نظام اقتصادي وسياسي يُعرف باسم الليبرالية.

يقول ميشيل فوكو: «يمكننا القول إن أيديولوجية الحرية هذه، ومطلب الحرية هذا، كانا بلا شك أحد الشروط والظروف الأساسية لتطور الأشكال الحديثة، أو إذا شئتم، للاقتصاد الرأسمالي»[١]. وأن المطالبة بحرية تبادل الحبوب يعدّ المعطى الأول لهذا النظام الاقتصادي الجديد. ولكن ميشيل فوكو يستدرك ليؤكد ما سبق وأن بيّنه في

---

(١) *Ibid.*, p. 49.

(*) Laissez - passer, Laisser - faire.

تحليله للسلطة العقابية وهو أن القرن الثامن عشر، الذي عُرف بدعوته للحرية عموماً، وللحرية الاقتصادية على وجه التحديد، هو نفسه الذي وضع تقنيات العقاب، وسبق ووصفه بعبارات أثارت الكثير من الجدل، وبخاصة تلك التي تربط بين الحرية والسجن في عصر التنوير.

وعليه، فإن الحرية في سياق تحليل السياسة الحيوية لا تظهر في تلك الفترة إلا وهي مرتبطة بآليات المراقبة والأمن، وذلك لأن:

«جاهزية الأمن لا تستطيع أن تعمل وتشتغل إلا بشرط الحرية بمعناها الحديث الذي اكتسبته في القرن الثامن عشر: ليس تجاوز الامتيازات الخاصة بالأشخاص، ولكن إمكانية التنقل والحركة والتبادل بالمعنى الواسع للكلمة. أي أن الحرية المقصودة هي حرية التبادل، الذي يجب أن يُفهم على أنه أحد وجوه وملامح وأبعاد جاهزية الأمن التي تم وضعها»[١].

ولا تُعتبر هذه الحرية في نظر ميشيل فوكو أيديولوجيا، وإنما هي بمثابة تقنية سلطوية أو أحد وجوه تكنولوجيا السلطة.

فما الذي يميز جاهزية الأمن في هذه السياسة الحيوية؟ في محاولته لتعيين خصوصية هذه الجاهزية، أكد ميشيل فوكو على ضرورة تمييزها عن جاهزية الانضباط التي سبق له وأن حلّلها في كتابه: **المراقبة والمعاقبة**. وتتمثل هذه الميزة في المعيارية أو التطبيع la normalisation، أي في تلك العلاقة الضرورية القائمة بين القانون والمعيار، وفي أن كل قانون يتضمن بشكل صريح أو ضمني نوعاً من المعيارية التي يرتكز عليها. فيما وظيفة القانون هي تقنين معيار ما من المعايير. فما هي العلاقة بين المعيارية والأمن، وبخاصة بعد أن بيّنا علاقته بالمدينة والجدب؟

يرى ميشيل فوكو أن هذه العلاقة تظهر بشكل واضح في معالجة بعض الأوبئة التي انتشرت في القرن الثامن عشر، وبخاصة وباء الجدري la variole، وذلك لأسباب عديدة منها أن الجدري كان مرضاً وبائياً في تلك الحقبة التاريخية، بما أن كل طفل يولد كان مهدداً بالإصابة به وفق نسبة تصل إلى إصابة كل طفل من بين كل ثلاثة أطفال. كما أن نسبة الوفيات بالنسبة إلى السكان تصل إلى فرد واحد من كل ثمانية أفراد، وبالتالي، فإن الجدري كان بالفعل وباءً خطيراً، وباءً قاتلاً ومنتشراً. وكانت هذه الأوبئة دورية تحدث كل خمس أو ست سنوات مثلما حدث في إنجلترا.

ولقد أدى هذا الوباء إلى تطوير تقنية التطعيم ضد الجدري بدءاً من العام ١٨٠٠، حيث أصبحت المعرفة الطبية تمتلك التقنيات اللازمة لمكافحة هذا الوباء، وذلك من خلال عمليات الوقاية، وتعميم العلاج من غير صعوبات اقتصادية أو مادية كبيرة على

---

(١) *Ibid.*, p. 50.

السكان جميعاً. والشيء الذي استخلصه ميشيل فوكو من هذه العملية لا يتعلق بالنظرية السياسية فقط، وإنما بالمعرفة الطبية أساساً. يقول فوكو: «إن ممارسة التطعيم في تلك المرحلة، والنجاح الذي حققته هذه العملية، لم تكن مطروحة في إطار من العقلانية الطبية لتلك المرحلة. لقد كانت مجرد معطى واقعي، وكانت تمثل نوعاً من التجريبية وذلك حتى منتصف القرن التاسع عشر مع لويس باستور L. Pasteur حيث تمكنت المعرفة الطبية من تقديم فهم عقلاني لهذه الظاهرة»[1]. هذا يعني أن فوكو وفقاً لمنهجه، يُعطي الأولوية للجانب العملي وللممارسة على النظرية. وفي هذه الحالة، فإن الممارسة الطبية قد تقدمت على النظرية الطبية، وأن العلاج قد سبق نظرية العلم.

يتساءل فوكو عن العلاقة ما بين هذه التقنيات التجريبية بمعناها الأول، وبين ما يسمى بالشرطة الطبية police médicale، ويقدم لذلك معطيين: **الأول** يتعلق بالرياضيات وتحديداً بعلم الإحصاء الذي سمح بحساب وإحصاء الظاهرة الوبائية إحصاءً عددياً، وقدم جداول إحصائية ما تزال باقية إلى يومنا هذا. وهذا يعني أن التطعيم قد استفاد من دعامة رياضية كانت بمثابة عنصر إدماج داخل حقل العقلانية الخاصة بتلك المرحلة، وذلك بغرض معالجة الحالات والمخاطر والأخطار والأزمات. وتتمثل الدعامة الثانية في انسجام التطعيم مع بقية الإجراءات التي اتخذتها الحكومات في سبيل تحقيق أمن السكان، وبخاصة الإجراءات المتعلقة بالجدب والوباء والمدينة. والمعطى **الثاني** يتعلق بتحليل العناصر الثلاثة: المدينة، والجدب والوباء، أو ما يسميه فوكو كذلك بالطرقات والحبوب والعدوى. هذه الظواهر الثلاث ترتبط بشكل مرئي وظاهري بالمدينة نفسها، وذلك لأن السلطة الحيوية ترتبط أشدّ الارتباط بمشاكل المدينة وبكيفية ضمان أمنها وضمان حرمتها. وبتعبير آخر، فإن الأشكال الثلاثة الخاصة بالمدينة والجدب والعدوى ترتبط بمشكلة الحركة والانتقال والتبادل والتوزيع، وبذلك تغير مفهوم السيادة من وضعية الحفاظ على الإقليم فقط، إلى الحفاظ على الإقليم وعلى صحة وأمن السكان معاً.

ويُعتبر مكيافيلّي، في نظر ميشيل فوكو، أول فيلسوف أثار هذه الإشكالية المتعلقة بالإقليم، وذلك في كتابه: **الأمير**، حيث طرح السؤال: كيف يمكن ضمان إقليم معين سواء كان إقليماً موروثاً أم تم غزوه، وسواء كانت السلطة معه شرعية أم غير شرعية؟ كيف يمكن لسلطة العاهل أن لا تكون مهددة، أو تستبعد كل ما يهددها وهو ما يسميه بأمن الأمير؟ بتعبير آخر: كيف يمكن للأمير أن يحافظ على الإقليم وسيادته ؟ إن مكيافيلّي، وذلك وفقاً لتحليل فوكو، يمثل نهاية حقبة من التفكير السياسي المنصّب على أمن الأمير وإقليمه، في حين أن الظواهر التي حاول ميشيل فوكو معالجتها، لا تتعلق بالحفاظ على الإقليم والحكم فقط، وإنما السماح كذلك

---

(١) *Ibid.*, p. 60.

بالحركة والانتقال، ومراقبة تلك الحركة من خلال استبعاد السيئ والاحتفاظ بالجيد، وكذلك استبعاد كل المخاطر المرافقة لها. وبالتالي، فإن ما حصل مع نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر هو العمل ليس على أمن الأمير وإقليمه، وإنما على أمن السكان ومن يحكمهم[1].

لا تقوم العلاقة بين هذه العناصر على أساس علاقة القمة والقاعدة، الأعلى والأسفل، الأمر والطاعة، وإنما هي علاقات واقعية مترابطة ومتداخلة فيما بينها. يقول فوكو: «لا يتعلق الأمر بعلاقة العاهل ـ الرعية التي تقوم على تقنيات الأمر والإيعاز، وتعمل على ضمان الطاعة الكاملة والسلبية للأفراد نحو سيدهم، وإنما تتصل بعمليات وصفها الفيزيقراطيون بالفيزيائية، والتي يمكن أن نقول إنها طبيعية، كما يمكن وصفها بعناصر من الواقع»[2]. وبالتالي فإن جاهزية الأمن لا تعمل ضمن محور الممنوع والمسموح، وإنما ضمن محور الإلغاء التدريجي والواقعي لبعض الظواهر، كظاهرة الجدب أو الوباء. وفي نظر ميشيل فوكو، فإن هذه الظواهر المتمثلة في المدينة والجدب والوباء تكشف عنصراً جديداً في الحياة السياسية لم يكن معروفاً قبل القرن الثامن عشر، ألا وهو عنصر السكان. فماذا تعني هذه النتيجة؟

ثالثاً: السكان

لا شك في أن الاهتمام بالسكان ليس أمراً جديداً في الفكر السياسي، ولا في تقنيات وإجراءات الحكم، فالنصوص السياسية القديمة تؤكد حضور هذه المسائل المتعلقة بالسكان. ويتمثل هذا الحضور، في نظر ميشيل فوكو، بصورة سلبية عقب وقوع بعض الكوارث المأساوية، كالأوبئة والحروب حيث تموت أعداد كبيرة من الناس وبوتيرة سريعة. يثبت هذا علم السكان الذي بدأ بوضع ما يُعرف بلوائح الموت وحساباتها، وبخاصة في إنجلترا التي سمحت بحساب وتعداد الأسباب التي أدت إلى الموت، وكانت أول بلد استعمل مثل هذه اللوائح منذ القرن السادس عشر. هذا يعني أن موضوع السكان لم يُنظر إليه إلا في جانب من جوانبه ولم يُؤخذ بكليته.

كما استُعمل مفهوم السكان من قبل المؤرخين والرحّالة بوصفه أحد عناصر القوة لدولة من الدول أو لمملكة من المملكات، وبيّنوا أنه كلما كان عدد السكان كبيراً كلما كان إعداد جيش كبير ممكناً؛ وكلما كانت المدن مكتظة، كلما كانت الأسواق مزدهرة. لكن هذه القوة السكانية لا يمكن أن تكون كذلك إلا بشرطين وهما أن تكون قوة مطيعة، وأن تكون قوة قادرة على العمل والنشاط الدائم.

ولكن التغير الذي حصل في مفهوم السكان، والذي بدأ في نهاية القرن السابع

---

(١) *Ibid.*, pp. 65 - 67.

(٢) *Ibid.*, p. 67.

عشر وأصبح في القرن الثامن عشر عنصراً سياسياً جديداً، يتمثل في ارتباطه بنزعتين اقتصاديتين هما: النزعة المالية والنزعة التجارية، ليس لكونهما نظريتين اقتصاديتين فحسب، ولكن لأنهما نظريتان في الحكم أيضاً. ولقد احتل مفهوم السكان في هاتين النظريتين مكانة مركزية، وأصبح يعبِّر عن قوة الدولة وديناميكيتها، بل أصبح عنصراً أساسياً يحدد بقية العناصر. لماذا؟ لأن السكان يوفرون اليد العاملة للزراعة، ولجمع المحاصيل، ويضمنون أسعاراً منخفضة للحبوب. كما يقدمون اليد العاملة للمشاغل والمعامل الصغيرة أو الورشات manufacture، وهذا يعني أنهم يضمنون الاعتماد على الذات ويحدّون من التبعية والاستيراد. كما يُقيمون نوعاً من التنافس بين اليد العاملة الممكنة، الأمر الذي يُبقي على الأجور منخفضة. وإذا كانت الأجور منخفضة، فإن أسعار السلع بالضرورة تكون منخفضة هي الأخرى، مما يسمح بتصديرها أيضاً بأسعار تنافسية. وهذا ما يعطي ضمانة أخرى لقوة الدولة.

لكل هذه الأسباب، أصبح السكان يمثلون ثروة قومية وقوة سياسية، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا إذا كانوا مؤطّرين ضمن جهاز منظم يمنع الهجرة، ويستقبل المهاجرين، وينمّي الولادات، وهذا ما يتطلب وجود جهاز يحدد المواد والسلع النافعة والقابلة للتصدير، والمواد التي يجب إنتاجها، ووسائل الإنتاج الملاءمة، كما يضع سياسة للأجور تمنع الفقر والفاقة، ويفرض وجود دولة تجعل من السكان العنصر الأساسي في سياستها. وهذا ما دافعت عنه النظرية التجارية في الاقتصاد والسياسة على السواء، وجعلت من السكان مبدأً للثروة، وقوةً للإنتاج، وإطاراً للضبط.

وعلى عكس ما يراه مؤرخو الفكر والاقتصاد والسياسة في القرن الثامن عشر من أن الفيزيوقراطيين كانوا معارضين للنزعة التجارية، وبالتالي كانوا مناهضين للسكان، فإن ميشيل فوكو يرى أن الأمر لا يتعدى الاختلاف في طريقة معالجة موضوع السكان. فإذا كان أنصار النظرية التجارية ينظرون إلى السكان من جهة قوة الدولة، فإن الفيزيوقراطيين ينظرون إلى السكان كمجموعة من العمليات التي يجب القيام بها أو تسييرها على أساس طبيعي.

فما المقصود بالجانب الطبيعي للسكان؟ يقدم ميشيل فوكو ثلاثة ملامح لهذا التوجه الذي ميّز المدرسة الفيزيوقراطية في تناولها لموضوع السكان:

يتمثل الملمح **الأول** في أن مفهوم السكان لم يعد مثلما كان في السابق مجرد كمية من الأفراد التي تسكن إقليماً، كما أن السكان ليسوا مجرد نتيجة للإرادة في التوالد، وليسوا كذلك حصيلة إرادة الحاكم أو العاهل الذي يمكن أن يطوّع أو أن يقهر أفرادهم. لم يعد مفهوم السكان معطى أولياً، وإنما ارتبط بمجموعة من العناصر المتنوعة بتنوع المناخ، والمحيط المادي، وكثافة التجارة أو قلّتها وانتقال الثروات، وبتنوع وتعدد القوانين التي تخصّه، وبخاصة قوانين الضرائب والزواج. كما سيتنوّع

بتنوع العادات والتقاليد، وبخاصة ما يتعلق بعادات الزواج، وتربية الأطفال، والقيم الدينية والأخلاقية، وأساليب الرعاية.

وكل هذه العلاقات التي تربط السكان بهذه العناصر، حلّلها ميشيل فوكو وفقاً لمعطيات قانونية وتاريخية واقتصادية نقرؤها في أدبيات ونصوص فلاسفة وعلماء القرن الثامن عشر وعلى رأسهم الموسوعيون Encyclopédistes. وكل هذه الروابط والعلاقات تبيّن أن السكان ليسوا معطى بسيطاً وأولياً، وإنما هم ظاهرة شديدة التعقيد. وهذه الصفة تميّز السكان باعتبارهم معطى مركّباً ومعقداً يعود إلى طابعهم الطبيعي، أو إلى كونهم ظاهرة طبيعية. وبالتالي، فإننا لا نستطيع تغيير السكان وفقاً لمرسوم أو لقانون، وهذا هو المضمون الجديد لمفهوم السكان عند الفيزيوقراطيين. وهو ما يعطي أهمية كبيرة لتحليلهم، لأنه يؤكد على أن تغيير وضعية السكان وأحوالهم يتطلب الأخذ بعين الاعتبار مجموعة من العوامل والمتغيّرات العديدة.

وإليكم الملمح **الثاني** للسكان: رغم ان التنوع قد يصل بتعدّده إلى عدد أفرادهم، بما أن السكان هم في النهاية مجموعة من الأفراد، فإن علماء السكان أو علماء الديموغرافيا يرون أن هناك ملمحاً أو عاملاً ثابتاً في السكان ويتمثل في **الرغبة**، وبخاصة في القرن الثامن عشر. ولقد شكّلت الرغبة دائماً، في نظر ميشيل فوكو، إحدى التقنيات الأساسية للسلطة والحكم. ويستشهد فوكو بآراء الديموغرافيين في هذا المجال، ليؤكد أنه من غير الممكن منع السكان من أن يسكنوا حيثما يرغبون، أو أن يحققوا ربحاً أكبر. وعليه، فإن الرغبة تتمثل في تحقيق الربح للأفراد. لهذا تعمد السلطة إلى إنتاج الربح الجماعي من خلال لعبة الرغبة. وها هنا يظهر الجانب الطبيعي للسكان والوسائل المصطنعة التي يتم إتباعها.

يستنتج ميشيل فوكو من هذه الفكرة الخاصة بالرغبة والسكان بداية للفكر الأخلاقي والسياسي النفعي، وكذلك لأيديولوجيا كوندياك É. B. de Condillac، أو ما يسمى بالحسّية، التي كانت واحدة من الوسائل النظرية لحكم السكان.

والملمح **الثالث** الذي يبرز التصور الجديد للسكان عند الفيزيوقراطيين هو دوام الظواهر واستمرارها مهما كان تنوعها وعرضيتها وصدفويتها وظرفيتها. ولقد قدم علم الديموغرافيا في إنجلترا أقدم اللوائح المتعلقة بالموت في كل سنة، وفي كل مدينة، وأسباب الموت كالحمى والنقرس، واليرقان، والانتحار. كما تضمنت تلك القوائم عناصر منتظمة منها أن نسبة موت الأطفال اكبر من نسبة موت الشباب، ونسبة الوفيات في المدينة اكبر منها في القرى... الخ.

وبظهور الجانب الطبيعي في السكان، يرى ميشيل فوكو أننا دخلنا في بُعدٍ جديد من أبعاد السكان ألا وهو بعد الكائنات الحية، الذي سيُصطلح عليه بالنوع الإنساني، وعندها يظهر الإنسان في بُعده البيولوجي. ولقد تزامن هذا الظهور مع بعد اجتماعي

للسكان هو الجمهور public، الذي يُعدّ، في نظر ميشيل فوكو، مفهوماً أساسياً في القرن الثامن عشر، ويرتبط بالطبع بمفهوم الحكومة gouvernement، وبتقنياتها الجديدة.

يتطلب موضوع السكان جملة من المعارف منها الاقتصاد الذي انتقل من تحليل الثروات إلى الاقتصاد السياسي؛ ومنها علم الأحياء الذي انتقل من التاريخ الطبيعي إلى العلم البيولوجي، ومن مرحلة الوصف والتصنيف إلى التحليل الداخلي للعضو أو بُنية العضو، وإلى التحليل التشريحي والوظيفي والعلاقات التكوينية للعضو مع المحيط أو الوسط وهو ما بيّناه سابقاً، ويؤكد في الوقت نفسه العلاقة المباشرة بين التحليل التاريخي للمعارف باسم الأركيولوجيا، والتحليل السياسي باسم السياسة الحيوية. يقول فوكو:

«إن موضوع الإنسان، ومن خلال العلوم الإنسانية التي تقوم بتحليله بوصفه كائناً حياً، وفرداً عاملاً، وذاتاً متكلمة، يجب فهمه وإدراكه انطلاقاً من السكان نظراً لعلاقتهم بالسلطة والمعرفة على السواء. الإنسان ليس شيئاً مثلما تم النظر إليه أو التفكير فيه وتحديده من قبل العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر، أو مثلما تصورته النزعة الإنسانية في القرن التاسع عشر. إن هذا الإنسان ليس شيئاً آخر في النهاية غير صورة للسكان»[1].

وهكذا يحيل ميشيل فوكو مرة أخرى إلى موضوع الإنسان باسم السكان، بعد أن بيَّن في كتابه: **الكلمات والأشياء**، أفوله المنتظر.

ويرتبط موضوع السكان بما أسماه فوكو بفنون الحُكم/ المُلك، وهو ما يطرح مسألة العلاقة بين ما طوره من تحليلات حول فنون الحكم/ الملك وبين السياسة الحيوية. وفي سياق موضوع السكان باعتباره يشكل الأرضية الأساسية للسياسة الحيوية، يرى ميشيل فوكو أن دراسة أشكال الحكم في التاريخ الغربي الحديث يبيِّن انتقال الاهتمام من الأسرة إلى السكان، وأن للسكان خصائص تختلف عن تلك الخصائص التي تميز العائلة، ومن هذه الخصائص يمكن الإشارة إلى عدد الوفيات، وعدد المرضى، ونسبة الحوادث. ويثبت علم الإحصاء أن للسكان خواصاً أساسية منها الأوبئة، ومدى انتشارها، وقوة العمل والثروة، بالإضافة إلى آثار اقتصادية واجتماعية، وبذلك تصبح العائلة مجرد عنصر داخل السكان، في حين كانت قبل ظهور السكان أساس المجتمع والحكم على السواء. وعليه أصبح من غير الممكن اختزال السكان في العائلة مع أنها ستستمر في القيام بدورها المحوري في مجال العلاقات الجنسية والولادات والاستهلاك، ولكن في نظر ميشيل فوكو لم تعد العائلة هدفاً لذاتها، وإنما أصبحت وسيلة لغاية أخرى هي تنمية السكان، بمعنى حصول تحول في مكانة العائلة من نموذج للحكم إلى وسيلة للسكان.

---

(١) *Ibid.*, p. 81.

ونظراً لهذا التحول، فإن موضوع السكان سيصبح غاية فنون الحُكم/المُلك، وستعمل هذه الفنون على تحسين حياة السكان، وذلك بزيادة ثروتهم، وإطالة أعمارهم من خلال إجراءات وتقنيات محدّدة كزيادة المواليد وحفظ الصحة. وسيظهر من أجل ذلك فن كامل من فنون الحكم حول السكان وهو ما تم التعبير عنه في كتابات القرنين السابع عشر والثامن عشر بحلم أو صبر الحاكم patience du souverain، بمعنى أن السكان أصبحوا موضوعاً لاهتمام الحاكم، ولملاحظاته ومعرفته، وذلك من أجل أن يحكم بطريقة معقولة. وستتشكل عنده معرفة في الحكم موضوعها السكان. ويُعتبر الاقتصاد السياسي مثالاً نموذجياً لهذه المعرفة، وبذلك أصبح فن الحكم علماً سياسياً، والدليل على ذلك، في نظر ميشيل فوكو، ما نقرؤه في نصوص روسو Rousseau (١٧١٢ ـ ١٧٧٨)، حول الاقتصاد السياسي في **الموسوعة**، وكذلك في كتاب: **العقد الاجتماعي**.

اتخذت فنون الحكم، في نظر ميشيل فوكو، ثلاثة أشكال عبر تاريخ الحكم الغربي، وهي: الشكل الرعوي القديم، والشكل الدبلوماسي ـ العسكري، وأخيراً شكل حكم الشرطة في القرنين السابع عشر والثامن عشر الذي ترافق مع ظهور موضوع السكان. ولقد ظهر هذا الشكل الأخير مع ظهور ما يسمى بداعي المصلحة العليا للدولة raison d'Etat، الذي يتميز إجمالاً بتقنيتين: التقنية **الأولى** أطلق عليها تقنية الدبلوماسية والحرب وميزت أوروبا إلى غاية معاهدة وستڤاليا[١]، والتقنية **الثانية** هي تقنية الشرطة، أي «مجموع الوسائل الضرورية لتنمية قوى الدولة من داخلها»[٢]. وما بين هاتين التقنيتين هناك تقنية **ثالثة** مشتركة بينهما ألا وهي: تقنية الإثراء والاغتناء من خلال التجارة التي تساعد على زيادة السكان واليد العاملة والإنتاج والتصدير وتكوين جيش قوي عدة وعدداً، وبذلك شكّل الزوج السكان ـ الثروة في المرحلة التجارية والمالية الموضوع المفضّل لمصلحة الدولة.

من هنا نستطيع القول إن الموضوع الأساسي للسياسة الحيوية هو السكان «بوصفهم مجموعة من الكائنات الحية المتعايشة، والتي تقدم ملامح بيولوجية ومرضية خاصة، وبالنتيجة تتطلب معرفة وتقنية خاصة»[٣]. ولا يمكن، في نظر ميشيل فوكو،

---

(١) تم التوقيع على معاهدة وستڤاليا في ٢٤ تشرين الأول/اكتوبر ١٦٤٨، وذلك عقب نهاية حرب الثلاثين سنة بين فرنسا وهولندا من جهة، وبين اسبانيا والإمبراطورية الرومانية المقدسة من جهة أخرى، وقد أعادت هذه المعاهدة صياغة العلاقات السياسية والدينية في القارة الأوروبية، ووضعت المعايير الأولى للدولة الحديثة. وبموجب مواد هذه الاتفاقية، مُنحت السيادة والاستقلال الكاملان لكل دول الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وجردتها من معظم سلطاتها تقريباً.

(٢) *Ibid.*, p. 375.

(٣) *Ibid.*, p. 777.

فصل السياسة الحيوية بما هي سياسة، وفن حكم السكان من حيث ضمان الصحة والنظافة وطول العمر، عن عقلانية اقتصادية وسياسية ظهرت في أواخر القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، وتُعرف في التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي بالليبرالية، وذلك بسبب استنادهما إلى قاعدة أساسية هي: الحرية. وإذا كانت ثمة نظريات عديدة في الليبرالية، فإن جميعها تعمل على أن تحكم بقدر أقل، وذلك حتى تتيح للأفراد والجماعات أن يمارسوا حريتهم بقدر أكبر.

الفصل السابع

قيمة السياسة الحيوية(*)

من المعلوم ان ميشيل فوكو قد حدد مفهوم السلطة من خلال مقابلته بمفهومين أساسيين في الفلسفة السياسية المعاصرة وهما: المفهوم **الليبرالي** الذي يقوم على القانون، والمفهوم **الماركسي** الذي يعتمد على الصراع والأجهزة. إن هذا التحديد يدعو بطريقة غير مباشرة إلى مقارنة السياسة الحيوية، بوصفها أحد أشكال السلطة، بهذين المفهومين، خاصةً وأن ميشيل فوكو قد طرح مسألة العلاقة بين السكان والحرية، أو بين السياسة الحيوية والليبرالية، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق.

وما قدمه في درسه: **مولد السياسة الحيوية**، ليس شيئاً آخر غير التحليل التاريخي للّيبرالية، وذلك وفقاً لطريقته الخاصة في الوصف والتحليل. من هنا لا يتردد العديد من الباحثين في التساؤل عن ماهية العلاقة بين التحليلات السياسية الأخيرة باسم السياسة الحيوية وفنون الحكم وبين الليبرالية، بل هناك من لا يتردد في تصنيف ميشيل فوكو ضمن الفكر الليبرالي. لذلك كله، وجب النظر في هذه العلاقة حتى تتضح منزلة السياسة الحيوية في الفكر الليبرالي.

أولاً ـ الليبرالية والماركسية

تقوم الليبرالية باعتبارها فناً من فنون الحكم الحديثة على تقنيتين أساسيتين هما: الانضباط والأمن. تعكس التقنية الأولى الاهتمام بالجسد، وتهتم التقنية الثانية بالسكان. من هنا يرى بعض الدارسين أن كتابيه: **الأمن والإقليم والسكان**، و**السياسة الحيوية** يقدمان قراءة للرأسمالية مختلفة عن الماركسية والليبرالية، ولا سيما فيما يتعلق بالسياسة والاقتصاد والعمل. ذلك لأن ميشيل فوكو يرى أن العلاقة بين الاقتصاد والسياسة تقوم

(*) «منزلة السياسة الحيوية في الفلسفة السياسية المعاصرة»، في مجلة: **حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية**، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الكويت، الرسالة ٣٥١، الحولية ٣٢، ٢٠١٢، ص ص ٦٥ ـ ١٠٠.

على التقنيات والجاهزيات التي لا تعود لا إلى الاقتصاد ولا إلى السياسة، وإنما إلى ما يُسميه بـ"حكم الناس" gouvernememt des homes، وأن هذه التقنيات قد ورثتها الدولة الحديثة من السلطة الرعوية، وهي تقنية خاصة بالمجتمعات الأوروبية، ولم تعرفها المجتمعات الشرقية ولا المجتمعات اليونانية أو الرومانية. وأن الليبرالية بما هي فن من فنون الحكم الحديث قد قامت بتطويرها وتحويلها ونقلها من فن حُكم الأرواح والضمائر إلى حُكم الناس والسكان والأحياء، وأن السلطتين العقابية والحيوية تشكلان نوعاً من جينالوجيا الليبرالية وفقاً لتوصيف فوكو، وهو ما يفيد انتصاره الصريح للأصل الديني للدولة الغربية الحديثة[١].

في نظر ميشيل فوكو، ليست الليبرالية مجرد نظرية في الاقتصاد الرأسمالي، أو نظرية سياسية في المجتمع الحر، ولكنها فن من فنون الحكم الذي يعتمد على السوق بوصفه آلية قائمة بذاتها، أي كأداة للمعقولية intelligibilité الاقتصادية، أو بوصفه مقياساً للمجتمع الذي هو عبارة عن مجموع العلاقات الاقتصادية والقانونية والثقافية التي تنتجها مجموعة من الأفراد[٢].

يؤدي مفهوم المجتمع المدني في تحليل ميشيل فوكو لتاريخ الليبرالية دوراً مركزياً، ولكن ليس المقصود بالمجتمع المدني ذلك الفضاء الحر والعام والمستقل بالنسبة للدولة، وإنما يرتبط ويتلازم مع تقنيات الحكم. وفي هذا الترابط والتلازم تنشأ وتولد السياسة الحيوية. وعليه، فإن الليبرالية ليست نظرية اقتصادية أو سياسية، كما ذهب إلى ذلك على سبيل المثال آدم سميث (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠)، أو جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)، وإنما هي فن في الحكم قائم على السوق.

وما يترتب على هذا التحليل هو أن العلاقة بين الفرد والدولة ليست علاقة تقابل، وإنما يحكمها منطق الإستراتيجية، وأن الجاهزيات القانونية والاقتصادية لا تتناقض وإنما تتنافر وتختلف.

ولا يتردد فوكو في الإقرار بأن منطق الليبرالية يتعارض تعارضاً كلياً مع المنطق الجدلي القائم على التناقض والصراع كما تقدمه الماركسية، وأنها، أي الليبرالية، تتبع منطقاً استراتيجياً وظيفته إقامة روابط وعلاقات ممكنة مع مختلف أجزاء المجتمع وعناصره. وهذا ما يتفق وتحليله للسلطة وعلاقتها بالمجتمع، ويتعارض مع أولوية السياسي بحسب ما تذهب إليه حنة ارندت، وأولوية الاقتصادي كما يقطع بذلك كارل ماركس.

اصطلح أحد الباحثين على هذه المقاربة التي قدمها فوكو لتاريخ ظهور الليبرالية بمصطلح "الاقتصاد الحيوي"، لأن التحليل يركّز على السكان والإنجاب ويعمل على

---

(١) Maurazio Lazzartom, «Biopolitique/bioéconomie», in, *Multitude*, Nº 22, 2005, p. 52.

(٢) Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 104.

الحدّ من المرض والموت، ويقوم بتسيير الديموغرافيا والمخاطر المتعلقة بالحياة. كما يعتمد على الجمهور ورأي الجمهور أو الرأي العام، ويبيّن في الوقت نفسه وجه الاختلاف بين السلطة العقابية والسلطة الحيوية. ففي الوقت الذي تركّز فيه السلطة العقابية على السجن ورسم الحدود ومختلف القواعد التي أشرنا إليها سابقاً، فإن السلطة الحيوية وظيفتها فرض الأمن الذي يسمح بالتنقل والحركة أي بالحرية. وبالتالي، فإن السلطة الأولى تمنع، في حين أن السلطة الثانية تنادي بشعار "دعه يمر، اتركه يعمل"، وهو الشعار الليبرالي المعروف. وهذا يعني أن السلطة الأولى تحدّ من الحرية، في حين أن السلطة الثانية تدفع نحو الحرية، حرية التجارة، حرية العمل، حرية الصناعة، حرية التنقل، وفي ذلك ما يقرّب بين تحليلات ميشيل فوكو ومقولات مختلف فلاسفة الفكر الليبرالي.

وعلى هذا الأساس، فإن قراءة كتاب: **مولد السياسة الحيوية**، تولّد انطباعاً مفاده أن ميشيل فوكو انتصر لليبرالية، وأن تنوع تقنيات الحكم في الليبرالية قد أذهله. هذا ما يؤكده تعريفه لليبرالية بأنها تسيير للتعدّد. والمسار العام للكتاب يؤكد هذا التوجّه. فبدلاً من تفصيل القول في السياسة الحيوية، نجد ميشيل فوكو يتجه، وبعض الدارسين لا يتردد في وصف ذلك بالإنزلاق dérapage، نحو تحليل الليبرالية بواسطة الاقتصاد السياسي، رافضاً لما أسماه بالمقولات العامة للفلسفة السياسية المتمثلة في الدولة والمجتمع والفرد، ومركّزاً على الممارسات الملموسة لتاريخ الليبرالية منذ نهاية القرن الثامن عشر إلى غاية النصف الثاني من القرن العشرين، وبخاصة كما تظهر في التجربتين الألمانية والأمريكية باسم الليبرالية الجديدة néolibéralisme.

وهنا يُطرح السؤال: لماذا اهتم فوكو بالليبرالية؟ يمكن أن نتلمس الإجابة على هذا السؤال في ما قاله فوكو في الدرس الثاني من: **الأمن والإقليم والسكان**، حيث عبّر عن هدفه بضرورة وضع حدّ لتحليلاته عن السلطة الانضباطية. وهو ما يفيد عدم كفاية هذا النموذج من نماذج الحكم في التحليل السياسي، وبالتالي ضرورة إيجاد إطار نظري جديد اصطلح عليه بالسياسة الحيوية، لأن السلطة الانضباطية وقعت في مأزق موقفها من الحرية، في حين أن السلطة الحيوية، كما أوضحنا سابقاً، تقوم على الحرية أو على نوع من الحرية المتمثلة في حرية التنقل. وإننا نعلم أن هذه الحرية تشكل أساس الليبرالية القديمة والليبرالية الجديدة على حد سواء. بل إن السياسة الحيوية بوصفها فناً من فنون الحكم لا تقوم فقط على الحرية، بل تعمل على حماية الحرية أيضاً.

يُعتبر هذا الشكل من أشكال السلطة مقدمة سياسية لتحليلاته اللاّحقة حول الذات المستقلة، وتشكل الليبرالية، أو بالأحرى فن الحكم الليبرالي، الضامن لهذه الذات الحرّة والمستقلّة. وعليه، فإن ميشيل فوكو انتصر، في تقديرنا، لنوع من الليبرالية،

يؤكد ذلك موقفه من المجتمع المدني، ومن أن الدولة الليبرالية هي دولة الحدّ الأدنى، ومن أن الحرية هي حدّ لهذه الدولة، ومن أن السياسة الحيوية هي بشكل من الأشكال فن الحكم الحرّ. ولعلّ هذا ما يفسر تلك العلاقة القائمة بين السياسة الحيوية وبين دراسته لليبرالية عموماً والليبرالية الجديدة على وجه التحديد.

ولا يرتبط هذا الفن من الحكم الحرّ بالنظريات الليبرالية أو الأيديولوجيات الليبرالية، وإنما بتاريخ وتجارب الليبرالية، وبخاصة التجربة الألمانية في الفترة الزمنية ١٩٤٨ ـ ١٩٦٢، والتجربة الليبرالية الجديدة الأمريكية كما ظهرت في مدرسة شيكاغو. وعليه، فإن الليبرالية هي فن الحكم بواسطة الحرية والمنافسة، وأن أهمية تحليل ميشيل فوكو لهذا الفن القائم على السياسة الحيوية يكمن في وصفه لمختلف التقنيات والإجراءات والقواعد الخاصة بهذا الفن، والتي تساهم في فهم وإدراك موضوع الهيمنة في ظل السلطة الليبرالية، وهذا هو الفارق الأساسي بين تحليلات فوكو والتحليلات الليبرالية والماركسية على السواء[١].

لا شك في أن التحليل السابق يؤكد اهتمام فوكو بالرأسمالية والليبرالية، ولا يمكن مناقشة هذا الموضوع بدون النظر في نظرية سياسية واقتصادية جعلت من الرأسمالية والليبرالية محور بحثها الأساسي، ونعني بها: النظرية الماركسية. وإذا كانت علاقة ميشيل فوكو بالماركسية علاقة متشابكة ومعقدة، وذلك منذ أن نشر كتابه: **الكلمات والأشياء**، في العام ١٩٦٦، وما أثاره من ردود فعل ماركسية ما تزال إلى اليوم موضع سجال ونقاش، فإننا سنكتفي مع ذلك بالحديث في هذا المحور عمّا له صلة بالسياسة الحيوية وبتحليله للرأسمالية والليبرالية كلتيهما.

يمكن وصف الموقف العام للماركسية من التحليلات التي قدمها ميشيل فوكو بأنه يتسم بصفتين: صفة الرفض الشامل، وصفة التعامل الحذر. يمثل الموقف **الأول** الفيلسوف نيقولاس پولنتزاس Nicolas Polantzsas (١٩٣٦ ـ ١٩٧٩)، الذي انتقد مختلف جوانب مفهوم السلطة عند فوكو، وبخاصة ما أسماه بعملية اختزال ميشيل فوكو للدولة الحديثة الرأسمالية إلى مجموعة من التقنيات السلطوية كالتقنية الانضباطية والحيوية متجاهلاً الأسس الحقيقية للدولة المتمثلة في علاقات الإنتاج والصراع الطبقي[٢]. كما انتقد مفهوم السلطة ذاته الذي رده ميشيل فوكو إلى علاقات السلطة رافضاً أن يكون للسلطة أساس آخر غير العلاقات، ومستبعداً بالتالي الأساس الطبقي للسلطة، هذه السلطة التي يعطيها فوكو مكانة أولية في نظر بولنتزاس على حساب المقاومة بحكم أنها منتشرة وشاملة لمختلف مفاصل المجتمع ومتضمنة داخل الحُكم.

---

(١) Laurent Jeanpierre, «Une sociologie du néolibéralisme est-elle possible»? in, *Sociologies et Sociétés*, V38, Nº 2, 2006, p. 87.

(٢) Nicolas Poulantzas, *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, Paris, PUF., 1978, p. 82.

وعليه، لا يمكن لفوكو أن يفسر المقاومة خارج السلطة، في حين يرى بولنتزاس أن السلطة محدودة ومحكومة بسياساتها، وبالتالي فإنها مهما توسعت وانتشرت تبقى محدودة. وتوقف بولنتزاس بشكل مفصّل عند موضوع علاقة المعرفة بالسلطة التي تعد أساس السلطتين اللتين حللهما فوكو، ونعني بهما: السلطة الانضباطية والسلطة الحيوية، مؤكداً على إحدى الأطروحات الأساسية في الماركسية ألا وهي مسألة تقسيم العمل في المجتمع الرأسمالي، وبخاصة التقسيم بين العمل اليدوي والعمل الفكري أو الذهني وما يتميز به كلٍّ منهما من خصائص. كما أشار إلى غياب بُعد التفسير على حساب بُعد الوصف الذي ميَّز تحليلات فوكو بما فيها تحليلاته للسلطة الحيوية، وأن هذا التحليل الوصفي لم يتجاوز في أحسن الأحوال التحليل الوظيفي[1].

ويمثل الموقف **الثاني** جمعٌ من الماركسيين الذين يؤكدون على بعض القواسم المشتركة بين فوكو وماركس، ومن هذه القواسم أن ماركس وفوكو قد خصّا تاريخ ظهور الرأسمالية والليبرالية بأهم الدراسات، وكان الهدف منها هو فهم الحاضر ومحاولة تغييره. يظهر ذلك بشكل واضح عند ماركس، وبدرجة أقل عند ميشيل فوكو. وأن تراكم الرأسمال الذي حلله ماركس يشترط تراكم البشر أو السكان، وكلاهما يعدّان من المقدمات الأساسية والضرورية لظهور الرأسمالية، كما أن إحداث تراكم بشري يتطلب إحداث تطوير في وسائل وأجهزة الإنتاج. وبالتالي، فإن العلاقة بين شكلي التراكم ضرورية لتطور الرأسمالية، وأن التقدم التكنولوجي لوسائل الإنتاج، وكذلك تقسيم العمل، يتطلب إجراءات انضباطية وأمنية تخص الأفراد والسكان[2].

إلا أن هذا الاتفاق العام يخفي في الواقع اختلافات كبيرة بينهما، منها على سبيل المثال أن ماركس قد ركّز على الاقتصاد وعلى وسائل الإنتاج وأنماط الإنتاج، والبنية التحتية في مقابل البنية الفوقية، أما ميشيل فوكو فقد ركّز تحليله على الآليات والإجراءات وما اصطلح عليه بتكنولوجيات السلطة التي تسمح بإخضاع الأفراد والجماعات لمقتضيات الرأسمالية بواسطة السلطة الانضباطية والسياسة الحيوية.

ثم إن طريقة قراءة فوكو لماركس ولتحليله للرأسمالية يصفها بعض الفلاسفة بأنها اتخذت شكل: «معركة حقيقية مع ماركس»[3]. وهو يلخّصها في مرحلتين: مرحلة القطيعة كما ظهرت في كتاب: **الكلمات والأشياء**، حيث يظهر الانتماء إلى المدرسة البنيوية؛ ومرحلة الاستعمال التكتيكي أو المؤقت، وذلك في إشارة إلى مرحلة

---

(١) *Ibid.*, pp. 74 - 75.

(٢) Roberto Nicro, «Subordination réelle et pouvoir biopolitique. Autour de Marx et Foucault», in, *Actuel Marx*, Nº 13, 2002, p. 7.

(٣) Etienne Balibare, «Foucault et Marx : La question du nominalisme», in, *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1988, p. 125.

السبعينيات عندما ارتبط ميشيل فوكو ببعض تيارات اليسار السياسي التروتسكي والماوي، واضطر إلى استعمال بعض مفاهيم الماركسية في تحليله للسلطة، وبخاصة علاقة النظرية بالممارسة، وفكرة الصراع والمقاومة، ودور القوة والعنف في تحديد السلطة، ومنها بالطبع السلطة الانضباطية والسلطة الحيوية وعمليات الإخضاع المختلفة التي لم يهتم بها ماركس وحده، وإنما نجدها كذلك في تحليلات بعض الفلاسفة الماركسيين المعاصرين، ومنهم لوي ألتوسير في دراسته للأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية(١).

ثانياً ـ الشمولية والعنصرية

أشرنا في الفصل السابق إلى صلة السياسة الحيوية بالشمولية، وذلك في سياق تحليل حرب الأعراق. ونظراً لما يحتله هذا الموضوع من مكانة مركزية في الفلسفة السياسية المعاصرة، بحيث يرى بعض الدارسين أن ما يسمى بعودة الفلسفة السياسية المعاصرة إنما يرجع بشكل أساسي إلى ما أثاره موضوع الشمولية. ومن المعلوم أن هذا الموضوع قد تمّت مناقشته من قبل العديد من الفلاسفة المعاصرين، وعلى رأسهم الفيلسوفة الأمريكية حنة ارندت في كتابها: **أصول الشمولية**. فهل هناك علاقة بين تحليل ميشيل فوكو للشمولية وتحليل حنة ارندت لها؟

يرى ميشيل فوكو أن علاقات السلطة ووقائع الهيمنة وممارسات الإخضاع ليست حكراً فقط على الأنظمة الشمولية، ولكنها تخترق أيضاً المجتمعات المسماة ديمقراطية. ولقد استخدمت النازية والستالينية تقنيات سلطوية متماثلة ومستعملة في تاريخ السلطة عموماً، وفي تاريخ العقلانية السياسية الغربية، ومنها على وجه التحديد: السياسة الحيوية المعمول بها في القرن الثامن عشر من قبل الشرطة الطبية والمعتمدة من قبل الداروينية الاجتماعية، وعلم تحسين النسل، والنظريات الطبية الشرعية عن الوراثة وتدهور العرق. . . الخ. ولقد ظهرت من خلال ما أسماه بحرب الأعراق التي عرفت تحولات تاريخية أدت إلى ظهور الخطاب العنصري في القرن العشرين بشكليه: النازي الذي جعل من الدولة حامية للعنصر والعرق، والستاليني القائم على تسيير شرطة تضمن نظافة المجتمع المنظّم والموجّه. وبذلك يكون فوكو قد استجلى الأساس التاريخي للشمولية.

ويُعتبر ما قدمته الفيلسوفة حنة ارندت في موضوع الشمولية، باتفاق عدد كبير من الدارسين، بمثابة علامة مميزة في تحليل هذه الظاهرة. كما يعدّ كتابها: **أصول**

---

(١) Guillaume Le Blan, «Etre assujetti : Althusser, Foucault, Butler», in, *Actuel Marx*, Nº 36, 2004, pp. 45 - 62.

الشمولية، الذي يتكون من ثلاثة أجزاء هي: "حول معاداة السامية"، و"الامبريالية"، و"النظام الشمولي"، من الدراسات الرائدة لظاهرة الشمولية.

يعتمد النظام الشمولي، في نظر حنة ارندت، على القانون الطبيعي سواء كان قانون الطبيعة أو قانون التاريخ الذي عوّض أو حلّ محلّ القانون الوضعي. ويعمل النظام الشمولي على القضاء على كل الجماعات المخالفة أو المغايرة له، ويؤسّس للإرهاب المنظم الذي اتخذ شكله الهائل والمرعب في نظام "المحتشدات" (معسكرات الاعتقال)، بحيث تحول الفرد في هذا النظام إلى رقم أو عدد داخل المحتشد أو المجموعة، ولم يعد أكثر من ممثل لنوعه مثله مثل بقية الحيوانات، ويتحدد بطابعه الفارغ من كل معنى سياسي، وذلك لأن الشمولية، وعلى عكس ما تزعمه، تعتمد على الرعاع والحشد، وليس على الجماهير والمواطنين. من هنا، فإن طبيعتها تتمثل في رفضها للعمل السياسي للمواطنين، وذلك بإجراء عملية تجزئة/ تذرية المجتمع أو تفتيت المجتمع atomisation، ومحو تدريجي للرأي العام أو الحسّ العام le sens commun، أو كما قالت ارندت: «محو للوعي بالعيش مع الآخرين في فضاء مشترك»[1]. من هنا يمكن القول إن الشمولية هي نفي كامل وشامل للسياسي. وعليه، فإن المفارقة الكبرى للشمولية كنظام سياسي هي أنه نظام يتنافى والعمل السياسي.

يتميز تحليل حنة ارندت للشمولية بإبرازها لعناصر أساسية في هذه السلطة، ومنها ضرورة التمييز بين الشمولية والدكتاتورية. تقول ارندت: «نعتبر أن النقطة الحاسمة تكمن في اعتبار النظام التوتاليتاري نظاماً مختلفاً عن الديكتاتوريات وأنواع حكم الاستبداد. وما يعنينا هو أن الاستبداد الكلّي هو شكل النظام الوحيد الذي يصير معه أي تعايش محالاً»[2]. وأن الشمولية تمثل السلطة المطلقة القائمة على عبادة الشخصية، واحتكار أدوات العنف، وغلبة الشرطة السرية على الجهاز العسكري.

وللخروج من هذه الحركة المميتة، ومن هذه الشمولية المرعبة، ترى حنة ارندت أن جوهر الإنسان وماهيته تظهر في الفعل، وفي القدرة على البدء من جديد، أو كما قالت: «إن الفعل هو النشاط الوحيد الذي يربط الناس فيما بينهم، أو يقيم علاقات بين الناس، وهو يتطابق مع الشرط الإنساني للتعدد»[3]. وقد أكدت على فكرة التعدد باعتباره أحد الشروط الوجودية للإنسان، وبذلك تكون ارندت قد سبقت إلى ما ذهب إليه فلاسفة الاختلاف في منتصف الستينيات في فرنسا من أننا نتقاسم العالم مع الآخرين الذين يشكلون معنا عالماً متعدداً ومتنوعاً. وتعتبر ارندت هذا المعطى التجريبي

---

(١) Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann - Levy, 1983. (Préface de Paul Ricœur), p. V.

(٢) *Ibid.*, p, 12.

(٣) *Ibid.*, p, 15.

بمثابة معطى انطولوجي وأساسي ويقود الفكر، وأن الفعل السياسي هو الذي يقيم علاقات مباشرة مع الناس، ولا يهدف إلى التوحيد لأن هذا الفعل مرتبط أساساً بالحرية، ويشكل الفضاء السياسيle sphere politique.

وعليه، فإنه إذا كانت حنة ارندت قد ركّزت على السياسي في تحليلها للشمولية، فإن فوكو قد ركز كما رأينا على الآليات أو ما يسميه بتكنولوجيات الإخضاع. وإذا كانت ارندت قد قدمت الخطوط العامة لبديل سياسي ممكن، فإن ميشيل فوكو قد اكتفى بالوصف، وهو أحد السهام النقدية الأساسية الموجَّهة إلى تحليلاته. ولكنهما يتفقان بلا شك على أهمية المعطى البيولوجي أو ما أطلق عليه ميشيل فوكو "السياسة الحيوية" في تشكّل الشمولية. كما نلاحظ تقارباً كبيراً في مفهومهما للحرية القائم على الممارسة، وعلى أنها تشكل أساس الذات الحديثة. كما تتفق التحليلات التي قدمتها ارندت مع تحليلات فوكو، وبخاصة في قولها إن التجربة الأوروبية في العصر الحديث هي التي جعلت الشمولية ممكنة، وذلك لأن الإمبريالية هي التي كانت وراء ظهور الحركات العنصرية، وإرادة التوسع العالمي في الوقت نفسه[1]. إلا أن وصفها للشمولية يختلف عمّا قدمه فوكو الذي لم يهتم إلا بالأصل البيولوجي وببعض التقنيات الخاصة بالشمولية، ولا سيما بصورتها العنصرية.

و إذا كان معلوماً أن العنصرية مبنية على تأويل فاسد لنتائج البيولوجيا، فإن ما يعنينا هنا هو أن نبيّن الاختلاف بين استعمال العنصرية بأشكالها المختلفة للبيولوجيا ونتائجها، وبين تحليلات ميشيل فوكو باسم السياسة الحيوية حيث بيَّن بعض وجوه تحولات العنصرية كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. ولدراسة هذا الموضوع فضّلنا العودة إلى ما قدمه أحد الفلاسفة المعاصرين وهو كريستيان دولاكمپان Christian Delacampagne (١٩٤٩ ـ ٢٠٠٧) في كتابه: **تاريخ العنصرية**، وذلك لسببين: يكمن السبب **الأول** في أن هذا الفيلسوف يعدّ تلميذاً لميشيل فوكو، وبالتالي فإنه كان على دراية بمفهوم السياسية الحيوية بما أنه قد تابع دروس أستاذه في الكوليج دو فرانس. ويعود السبب **الثاني** إلى كونه قدّم تاريخاً شاملاً لموضوع العنصرية مقارنة بما قدمه أستاذه الذي تناول الموضوع، على أهميته في السياسة المعاصرة، تناولاً مقتضباً ومختصراً. ولا شك في أنه من غير الممكن عملياً أن نعرض لمختلف المراحل التي تناولها هذا الفيلسوف في تأريخه للعنصرية، وإنما سنكتفي بالإشارة إلى نقاط التقاطع والاختلاف بينه وبين ميشيل فوكو.

يرى دولاكمپان أن ما قدمه مجرد تاريخ من بين التواريخ الممكنة للعنصرية،

---

(١) حنة ارندت، **أسس التوتاليتارية**، ترجمة انطوان ابو زيد، دار الساقي، ١٩٩٣، ص ص ٢ ـ ١٢.
ملاحظة: لا ندري لماذا تمت ترجمة كلمة "les origines" بالأسس مع أنها لا تفيد إلا الأصول؟ والحق فإن نص الترجمة يتضمن أخطاء كثيرة، ويحتاج إلى مراجعة شاملة.

وذلك لأن العنصرية لها أكثر من تاريخ يمكن تأويله بحسب الحقبة والجنس والجنسية التي ننتمي إليها، بما أن المساواة بين الأعراق لم تكن، على حد قوله «فكرة طبيعية»[١]. يشهد على ذلك تاريخ العنصرية بأشكاله وأنواعه المختلفة.فماذا يقصد بالعنصرية؟ وما هي أشكالها التاريخية الكبرى؟

تعريفاً، العنصرية هي «كراهية الآخر باعتباره كذلك»[٢]. وتختلف العنصرية عن مفهومي التمركز العرقي ethnocentrisme وكره الأجانب xénophobie، وذلك لأن المفهوم الأول يعني موقفاً يفيد أن أفراد الجماعة متميزون ومتفوقون، وأن عرقهم هو مركز العالم. ويستند هذا الموقف في الغالب إلى ما يُلاحظ على المجتمعات "المتوحشة" أو "البدائية" أو المجتمعات التي ليس لها كتابة. ولكن نزعة التمركز العرقي لا تعني المتوحشين فقط بل هي نزعة عالمية، وهذا ما أثبتته النزعة المركزية الأوروبية. ولم تفلح التربية والتعليم والثقافة إلى اليوم من القضاء على هذه النزعة. أما مفهوم كره الأجانب فمن الصعب تمييزه عن العنصرية بما أنه مقرون بكراهية الأجنبي. فمما لا شك فيه أن الانتقال من كره الأجنبي إلى العنصرية انتقال يسير بل قد يكون مقدمة للعنصرية. إن كره الأجنبي ناتج عن شخص له لغة وثقافة وجنسية أجنبية، أما العنصرية فإنها كراهية شخص ينتمي إلى عرق أجنبي. هذا وتجب الإشارة إلى أن العنصرية، في عمومها، تبدأ من التمركز العرقي وكره الأجنبي وتتجاوزهما، لأنها تؤمن بدونية الأعراق المخالفة لها. ومن هنا خطر العنصرية الكامن في أنها تعطي الكراهية أساساً "موضوعياً"، وذلك بالاستناد إلى تأويل معين لنتائج البيولوجيا وهو ما يدّعيه دائماً الخطاب العنصري، رغم أن علم البيولوجيا يؤكد أن البشر متشابهون رغم أن الأفراد مختلفون.

اتخذت العنصرية في العصور القديمة أشكالاً عدّة أهمها الشكل البربري، والعبراني، والنساء، والعبيد. وظهرت في العصور الوسطى في شكل معاداة السامية، والزندقة. وبرزت في العصر الحديث، أي في نهاية القرن السابع عشر، وتقوت في القرن الثامن عشر عند علماء التاريخ الطبيعي، وفي القرن التاسع عشر عند أنصار العرق الأعلى، وتجسدت في جرائم الإبادة الاستعمارية، واتخذت أشكالاً مرعبة في القرن العشرين عندما ارتبطت بالفاشية والنازية والمحرقة والستالينية والغولاغ، وإبادة الأرمن والغجر، وما حصل من إبادة جماعية في كمبوديا في ظل حكم الخمير الحمر، والجرائم الصهيونية في فلسطين، والإبادة العرقية أو القبلية في رواندا، وفي يوغسلافيا سابقاً ولا سيما في البوسنة والهرسك، والأشكال الجديدة التي تعرفها العنصرية في أوروبا ضد المهاجرين عموماً وضد العرب والمسلمين على وجه الخصوص. من هنا

---

(١) Christian Delacompagne, *Une histoire du racisme*, Franc culture, Paris, 2000, p. 9.

(٢) *Ibid.*, p. 11.

يدعونا دولاكمپان إلى أن نتخذ موقفاً من العنصرية يسمح بكشف خلفيتها التاريخية وأساسها العلمي المزعوم وآثارها المباشرة على الآخر، والوعي بمخاطرها ومحاولة الحدّ منها.

وعلى الرغم من تعدد الأشكال التاريخية للعنصرية، إلا أنه من الممكن تقسيمها إلى قسمين أساسين: يمتد القسم **الأول** من اليونان إلى غاية القرن الثامن عشر حيث عرفت البشرية أشكالاً مختلفة من العنصرية تتفق في كره الآخر لكن تختلف في الأرضية أو القاعدة المعرفية في التفسير؛ والقسم **الثاني** يمتد من القرن الثامن عشر حتى يومنا هذا وفيه أصبحت العنصرية تتمتع بأرضية تفسيرية واحدة قائمة على تأويل فاسد لنتائج البيولوجيا. ولقد ظهر هذا التفسير أول ما ظهر في ما قدمه علماء التاريخ الطبيعي في القرن الثامن عشر، وذلك عندما أدخلوا مفهوماً ملتبساً وخطيراً، ألا وهو مفهوم العرق كأساس لتصنيف البشر إلى فئات ومراتب.

ولقد تم اعتماد مفهوم العرق بما في ذلك العرق الأعلى والعرق الأدنى في القاموس الفرنسي في أواخر القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، وتم استعماله من قبل مؤرخين أمثال بولانڤيلييه الذي أشرنا إلى آرائه سابقاً، وذلك في سياق حرب الأعراق المفضية في نظر ميشيل فوكو إلى العنصرية، وعلماء التاريخ الطبيعي ومنهم السويدي ليني Linné (١٧٠٧ ـ ١٧٧٨)الذي قدم تصنيفاً للنباتات ما يزال مقبولاً، وقسَّم البشرية إلى أربعة أعراق هي: الأوروبية، والأمريكية، والآسيوية، والإفريقية تتفاوت فيما بينها من حيث الذكاء والقدرات. كما قدم الهولندي كامپر Camper (١٧٢٢ ـ ١٧٨٩) تصنيفاً بناءً على دراسة الجمجمة تبين تقارباً بين العرق الأسود والقردة. ويُعتبر هذا العالِم من رواد العلم الفاسد في هذا المجال، لأن آراءه ما تزال تلقى قبولاً عند العنصريين المعاصرين. كما عقد الفرنسي بيفون Buffon (١٧٠٧ ـ ١٧٨٨) في كتابه: **التاريخ الطبيعي**، مقارنة بين الصفات الحيوانية وبين الإنسان، وذهب إلى القول «إن الإنسان الأسود بالنسبة للإنسان الأبيض أشبه بالحمار بالنسبة للحصان؛ وأنه إذا كان الإنسان الأبيض إنساناً، فإن الإنسان الأسود أو الزنجي هو حيوان كامل مثل القرد»[(١)]. وهو صاحب نظرية تقهقر أو انحطاط النوع حيث يظهر الإنسان الأسود في مؤخرة الترتيب دائماً.

وازدهرت في القرن التاسع عشر، وهو قرن الاستعمار بامتياز، نظرية العرق الأعلى مقارنة بالأعراق الدنيا، وأشهر منظّريها الفرنسي غوبينو Gobineau (١٨١٦ ـ ١٨٨٢) في كتابه: **دراسة في تفاوت الأعراق**، وهو أول كتاب في تاريخ النظرية العنصرية. لقد كان هدف غوبينو هو أن يجعل من التاريخ جزءاً من العلوم الطبيعية، ولتحقيق ذلك رأى أن العنصر الأساسي المحدد لتاريخ البشرية هو الدم، لأن الدم في

---

(١) *Ibid.*, p. 150.

نظره، يتضمن قيماً وفضائل لا يمكن اختزالها إلى مجرد معطيات فيزيائية. ولقد ألهمت غوبينو الفكرة التي قرأها عند عالم الفيزيولوجيا الفرنسي بيشا القائلة: «إن الحياة هي مجموع القوى المقاومة للموت»[١]. ولقد عمل على نقل هذه الفكرة من حالة الأفراد إلى الجماعات والمجتمعات والحضارات، مؤكداً على أن مصير الحضارة متعلق بمبدأ مؤداه نوعية دم الرجال وقوته وطاقته، وبكلمة واحدة: حيويته vitalité. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذه الحالة هو كيف نقيس حيوية الدم؟

قدم غوبينو جواباً عاماً وملتبساً قائماً على قانون المزيج أو الخليط mélange أو التهجين métissage. ورأى أن الإنسانية بدأت بثلاثة أعراق تنحدر من أسلاف مختلفة. وتتميز هذه الأعراق الثلاثة منذ البداية بالتفاوت فيما بينها. وتعتبر هذه الفكرة بالنسبة له بديهية أو مسلّمة غير قابلة للنقاش، ولا يرقى إليها الشك. وعليه، فإن هناك حيوية أكثر في دم العرق الأبيض الذي يتميز بجماله وذكائه ونشاطه، مقارنة بدم العرق الأصفر الذي يهتم كثيراً بما هو نافع ومفيد، ودم العرق الأسود الذي يأتي في مؤخرة الترتيب ويتميّز بعجزه عن الانفصال عن أحاسيس اللحظة الراهنة. وبناء على قانون الخلط والمزج والهجنة هذا، فإن العرق الأبيض يميل إلى امتصاص الأعراق الدنيا التي تميل بطبعها إلى الانطواء على نفسها، وترتبط بعاداتها، وتقع أسيرة جمود يمنعها من التحضر. وعليه، فإن العرق الأبيض هو العرق الأعلى والأقدر والأكفأ، أما العرق الأسود فهو العرق الأدنى والأضعف.

و لكن إذا كان مبدأ الخلط والمزج ايجابياً في بداية الحضارة، فإنه ينقلب على نفسه ليصبح سلبياً، وذلك وفقاً للقاعدة القائلة: قليل من المزج مفيد، وكثير من المزج مضرّ. لماذا؟ لأن العرق الأعلى لم يعد يستفيد من هذا المزج، في حين بدأت الأعراق الدنيا تستفيد أكثر من العرق الأبيض. من هنا تبدأ عملية انحطاط وتقهقر العرق الأعلى. ولعل ما تجب الإشارة إليه هو أن نظرية غوبينو لا تترك أي مجال للحرية، لأنها مصممة كالآلة، وتخضع لحتمية قاهرة.

ولقد تعززت هذه النظرية بنظرية النشوء والتطور التي صاغها داروين Ch. Darwin (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢)، وبالتأويلات الاجتماعية والنفسية التي أُعطيت لهذه النظرية، والتي لا يتسع المجال هنا للنظر في أنواعها. وحسبنا أن نشير في هذا السياق إلى أن نظرية غوبينو كانت الأساس الأيديولوجي للاستعمار وللفاشية والنازية، ولمختلف الحركات العنصرية المعاصرة.

فما هي العلاقة بين هذا التاريخ الموجز للعنصرية وبين السياسة الحيوية موضوع بحثنا؟ من الواضح أن هذا التاريخ يشكل جزءاً من المسار الذي رسمته التحليلات الخاصة بالسياسة الحيوية، بما أنه ينطلق من فكرة العرق عند المؤرخين ثم عند علماء

---

(١) *Ibid.*, p. 161.

التاريخ الطبيعي والبيولوجيا، ومنهم إلى الأيديولوجيين على اختلاف مشاربهم. ولكن مع ذلك هناك اختلافات أساسية.

الاختلاف **الأول** هو أن السياسة الحيوية على الرغم من أن قاعدتها العلمية هي البيولوجيا، إلا أنها لم تهتم كثيراً بتحليل هذه القاعدة العلمية. والسبب في ذلك يعود إلى منهج الفيلسوف ميشيل فوكو الذي لا يميز بين العلم والأيديولوجيا، أو بين المعرفة والسلطة كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق، في حين أن تاريخ العنصرية يوقفنا عند القاعدة العلمية والتأويلات المختلفة. وهذا ما نراه موقفاً منهجياً إيجابياً لأنه يبيّن لنا الفاصل بين العلم وبين تأويله، أما الربط التام بين المعرفة والسلطة كما طرحه فوكو فيشوبه الكثير من الإجحاف في حق العلم.

والاختلاف الأساسي **الثاني** يتمثل في أن تاريخ العنصرية أظهر وجوهاً مختلفة ومتعددة للعنصرية، وبخاصة ما بين العنصريات القديمة ، إن صحّت العبارة ، التي تتفق في الهدف، وبين العنصريات الحديثة التي تتفق في القاعدة والهدف على السواء، في حين أن السياسة الحيوية، وبخاصة ما جاء في كتاب: **يجب الدفاع عن المجتمع**، لا تكشف لنا هذا الفارق الأساسي.

ويتمثل الاختلاف **الثالث** في موقف الفيلسوفين. ففي حين لا يتردد دولاكمپان في نقد ورفض ودحض العنصرية، مصرّحاً بأن كتابه: **تاريخ العنصرية**، كتاب ملتزم بما أن العنصرية غير محايدة[١]، فإننا نجد ميشيل فوكو يعرض للعنصرية كواقعة تاريخية. وحتى في رده على الأسئلة في أحد دروسه في الكوليج دو فرانس اكتفى بتأكيد المعطيات التاريخية، رافضاً الدخول في المناقشات التي يطرحها موضوع العنصرية[٢]. هذا لا يعني بالطبع أن فوكو لا يرفض العنصرية، ولكن طريقته الأركيولوجية ـ الجنيالوجية حتمت عليه هذا الوصف المحايد، وهو وصف تعرّض للنقد الشديد من قبل الدارسين لمنهج هذا الفيلسوف في تحليل الخطاب.

ثالثاً ـ تعقيب نقدي

إذا كنا قد نظرنا إلى السياسة الحيوية في الصفحات السابقة من جهة علاقاتها وما يميزها عن غيرها من المفاهيم، فإننا سنحاول النظر في هذا المحور إلى عملية توظيف وتأويل هذا المفهوم من قبل بعض الفلاسفة والباحثين، وهو ما يؤكد بلا شك أهمية هذا المفهوم سواء من جهة تحوُّله إلى مفهوم إجرائي يُوظَّف في مجالات عديدة، وبخاصة في مجال الصحة والعولمة والهوية والاستعمار، أو من جهة تحوُّله إلى

---

(١) *Ibid.*, p. 23.

(٢) ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٢.

موضوع تأويل مركزي عند بعض الفلاسفة والمفكرين المعاصرين الذين ينتصرون لتحليلات ميشيل فوكو السياسية القائمة على السياسة الحيوية.

وفي هذا السياق نشير إلى ما أثاره الفيلسوف الألماني المعاصر بيتر سلوترديك P. Sloterdijk (١٩٤٧ ـ . . .) من جدل في الأوساط الفكرية والعلمية منذ أن قدم محاضرة عامة في العام ١٩٩٧، ثم نُشرت لاحقاً في كتاب بعنوان: **قواعد للحظيرة البشرية** (٢٠٠٠)، حيث ربط بين نتائج البيولوجيا وتقنياتها وبين مفهوم السياسة الحيوية كما صاغه فوكو، ومفهوم الإنسانية كما انتهى إليه هيدغر في رسالته حول الإنسانية.

يتلخص موقف سلوترديك في جملة من النقاط أهمها: النقد الجذري للنزعة الإنسانية، أو ما أسماه بفشل الإنسانية في ترويض الجانب الحيواني من الإنسان، وقراءته الخاصة لنتائج علم تحسين النسل eugénisme الذي رأى فيه بديلاً ممكناً لتدهور الإنسانية، وأساساً للسلطة الحيوية المعاصرة، وبخاصة بعد إقبال الغالبية على استعمال نتائج تحسين الجسد.

واستعمل لهذا الغرض عبارة كانت متداولة في أوساط اليساريين عموماً والاشتراكيين على وجه التحديد في زمن الثورة الروسية بعد أن أضاف إليها تصوره الجديد. يقول سلوترديك: «إذا كانت الاشتراكية تعني مجالس السوفييت والكهرباء، فإن الليبرالية المعاصرة هي الأفلاطونية والهندسة الوراثية»[١]. وهو ما يعني اتفاق مختلف التيارات السياسية، سواء كانت يمينية أو يسارية، على الاستفادة من نتائج البيولوجيا والهندسة الوراثية تحديداً. وعملياً، فإن الإنسانية في نظره لا تملك شيئاً أمام التقدم لأنها محكومة دائماً بمثال ونموذج: "الإنسان الأقوى". لذلك اقترح بديلاً يرتكز على نوع من الإصلاح للنوع الإنساني، يقوم على ما أسماه بالانثروبوتقني anthropotechnique المستمد من نتائج الهندسة الوراثية.

ولقد رأى النقّاد بمختلف اتجاهاتهم في هذا البديل ما يقرب بين سلوترديك والأطروحات النازية المتعلقة بتحسين النوع. ولم تتردد مجلة ثقافية وفكرية معروفة في ألمانيا والعالم وهي مجلة دير شبيغل Der Spiegel بوصف مشروعه بمشروع "الإنسان الأعلى".

ولقد جاءت أولى الردود على هذه الأطروحات من ألمانيا، وبخاصة من هابرماس وتلامذته. فقد وصف يورغن هابرماس مقترح سلوترديك: **قواعد للحظيرة البشرية**، بالنازية الجديدة، رافضاً فكرة الاستنساخ البشري، ومبيّناً مخاطر التدجين البشري[٢].

---

(١) Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, trad. de l'Allemande par Christiane Haake, Mille et une nuit, Paris, 2000, p. 18.

(٢) Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humain. Vers un eugénisme libéral?* Paris, Gallimard, 2002, p. 8.

كما رأى في هذه الأفكار الفيلسوف الفرنسي لوك فرّي Luc Ferry (١٩٥١ ـ . . . .) محاولة لإحياء النسالة العنصرية. وكشف عن تناقض سلوترديك الذي نعى الإنسانية بمختلف مكتسباتها وفي الوقت نفسه رأى في الهندسة الوراثية وتقنياتها المختلفة بديلاً يصلح الإنسان ويبعثه من جديد. من هنا خلص فيرّي إلى أن ما قدمه سلوترديك لا يخرج عمّا قاله فلاسفة "موت الإنسان"، وأنه مجرد صوت يُضاف إلى قائمة أصوات النفي والنهايات، في حين أن العلم عموماً، والبيولوجيا على وجه الخصوص، وعلم الوراثة بوجه اخص، وكما بيّن ذلك العديد من العلماء، لا تتنافى مع النزعة الإنسانية.

اعتمد لوك فيرّي في رده على ما قدمته ثلة من العلماء والفلاسفة في أبحاثهم حول الاستنساخ حيث انتهوا إلى ضرورة منع قيام مثل هذه العمليات، مؤكداً من جانبه أن النزعة الإنسانية إنما تتجذر وتتأصل أكثر فأكثر بالعلم والتقنية وليس العكس. ولقد بيّن ذلك في كتابه الذي ألفه بالاشتراك مع العالِم البيولوجي جان ديدييه ڤنسنت J-D Vincent (١٩٣٥ ـ . . . .)، بعنوان: **ما الإنسان؟** وموضوعه الأسس البيولوجية والفلسفية للإنسان[١].

ومن جهته ذهب المؤرخ والفيلسوف آلان رونو Alain Renault (١٩٤٨ ـ . . . .) إلى أن ربط علم النسالة بالسياسة بغرض نقد النزعة الإنسانية ليس أمراً جديداً، وإنما يدخل في إطار مناهضة النزعة الإنسانية الذي بدأ مع الرومانسية ومع الفيلسوف نيتشه مروراً بهيدغر وفوكو. وأنه من السذاجة في نظره الإقرار بأن المرحلة الإنسانية قد انتهت، لأن ذلك يدعونا إلى النظر في جملة القيم التي حملتها الإنسانية وعلى رأسها الديمقراطية.

من هنا يرى رونو أن ما طرحه سلوترديك يدخل في سياق إعادة تنشيط العقلانية الديمقراطية تحت تأثير نظرية جون رولز J. Rawls (١٩٢١ ـ ٢٠٠٢) في العدالة وأخلاق المحادثة عند هابرماس، ويعتبره علامة صحية على النزعة الإنسانية وليس العكس كما يدعي ذلك سلوترديك[٢].

إن هذا النزاع الذي حاولنا أن نقدمه في صورة موجزة، يبيّن أن السياسة الحيوية بوصفها مفهوماً إجرائياً وتأويلاً فلسفياً قد دخلت ضمن صراع التأويلات حول نتائج البيولوجيا. وإذا كان ميشيل فوكو لا يذهب مذهب سلوترديك في التحليل، فإن السياسة الحيوية قد شكلت إحدى منطلقات هذا الفيلسوف.

وفي تقديرنا، فإنه يجب التمييز بين مستويين أساسيين في مفهوم السياسة الحيوية: المستوى **الأول** خاص بالجانب الوصفي للمفهوم الذي يرصد عمليات سياسية

---

(١) Luc Ferry & Jean-Didier Vincent, *Qu'est-ce que l'homme ? Sur les fondements de la biologie et de la philosophie*, Paris, Odile Jacob, 2001, pp. 141 - 177.

(٢) Alain Renault, «Les ressources du libéralisme politique», in, *Le Monde des débats*, 29/10/1999.

وتنظيمية بدأت في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر عندما طُرحت مسألة الصحة على المجتمع وعلى السياسية على السواء، بغرض الاعتناء بها لأغراض اقتصادية وسياسية. ومما لا شك فيه أن ما قدمه ميشيل فوكو في هذا المجال يشكل جزءاً من تاريخ هذه التقنيات والإجراءات السياسية التي تثري الفكر السياسي عموماً والفلسفة السياسية على وجه الخصوص. ويتمثل المستوى **الثاني** في أن مفهوم السياسية الحيوية يتضمن تأويلاً للسلطة قائماً على القوة والعلاقات الإستراتيجية، حيث تشكّل السياسة الحيوية جزءاً من هذا المفهوم التأويلي الذي ينقسم حوله الدارسون إلى أنصار وخصوم، ويختلف النقّاد في تقييمه وتقديره.

ومن بين الفلاسفة الذين ينتصرون بشكل صريح لأطروحات ميشيل فوكو، نشير إلى الفيلسوف الايطالي أغامبن G.Agamben (١٩٤٢ ـ . . . .)، الذي كتب تاريخاً لمفهوم السياسة الحيوية بدأه باليونان، وليس فقط كما ربطه ميشيل فوكو بالقرن الثامن عشر، مؤكداً أن ما كان استثناءً أصبح قاعدة، وأن السياسة الحيوية بدأت بما أسماه الحياة العارية zoe/ vie nue التي تعني عند الإغريق "مجرد العيش"، وهي صفة مشتركة بين الكائنات الحية (الحيوانات،البشر،الآلهة)، وتختلف عن الحياة المتميزة أو الخاصة bios/ vie qualifiée التي تفيد شكلاً أو صورة خاصة لحياة فرد من الأفراد أو جماعة من الجماعات. وأن السلطة في صورتها الحديثة التي أسماها بسلطة السيادة، هذا الشكل الذي حلّ محلّه في نظر فوكو شكلا السلطة الانضباطية والحيوية، معنية ليس فقط بالحياة الخاصة، وإنما بالحياة العارية والصامتة للاجئين والمنفيين والمبعدين، أي ذلك الإنسان الذي يتم التضحية به، أو بتعبير آخر: الإنسان الضحية، ومن هنا جاء عنوان كتابه الأساسي: **الإنسان الضحية** *Homo sacer*، الذي يتم إخضاعه بمختلف الطرق والوسائل، ويظهر يومياً في جملة من الإجراءات الخاصة بالصحة العامة، والعمل، والهجرة، والمخدرات. كما تم إخضاع مظاهر الحياة لمختلف الإجراءات الإدارية. ولا يتردد أغامبن في الإقرار بأن السلطة الغربية بوصفها سلطة سيادة تتحدد بالإقصاء والاعتقال والموت، بمعنى الإقصاء المنظم[١]، وهو ما بيَّنه بشكل واضح في كتابه الذي خصّه لمعسكرات الاعتقال النازية[٢].

وفي السياق ذاته نقرأ للفيلسوف الايطالي انطونيو نيغري A. Negri (١٩٣٣ ـ . . . .)، والناقد الأدبي الأمريكي ميخائيل هارد M. Hardt (١٩٦٠ ـ . . . .)، في كتابهما: **الإمبراطورية**، ما نصه: «لقد مهّدت أعمال ميشيل فوكو الأرضية لاختبار آليات السلطة الإمبراطورية»[٣]. كما بيّنت عملية الانتقال من المجتمعات الانضباطية

---

(١) Giorgio Agamben, *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997, p. 25.

(٢) Giorgio Agamben, *Homo sacer III. Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*, tra. par Pierre Alfieri, Paris, Payot & Rivages, 1999.

(٣) Micheal Hardt & Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exib, 2000, p. V.

إلى المجتمعات المراقبة التي تتناسب ومجتمع ما بعد الحداثة، الذي أطلق عليه عالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين A. Touraine (١٩٢٥ ـ . . . .)، اسم المجتمعات ما بعد الصناعية القائمة على البرمجة، حيث تأخذ آليات المراقبة طابعاً ديمقراطياً[١].

ونظراً لكون تلك الآليات موزعة على الجسم الاجتماعي، فإنها تقوم بعمليات الدمج والإقصاء من خلال آلات تنظم الأدمغة (أنظمة الإعلام الآلي، وشبكات الإعلام والإخبار والدعاية)، وترويض الأجساد (مختلف المؤسسات الاقتصادية والصحية والتربوية والعسكرية). وعليه، فإن المجتمعات الرقابية تتميز عن غيرها بتكثيف وتعميم لأجهزة الضبط والرقابة على مختلف أعضاء الجسم الاجتماعي بحيث تنظم سلوك الأفراد والجماعات. وفي تقدير هارد ونيغري، فإن أعمال فوكو تسمح بالتعرف على طبيعة السياسة الحيوية التي تنظم الحياة السياسية والاجتماعية من الداخل، بحيث أصبحت الحياة موضوعاً وهدفاً للسلطة السياسية. وبالتالي، فإن ما يشكل رهان هذه السلطة أو السياسة هو «إنتاج وإعادة إنتاج الحياة ذاتها»[٢]. وليست الإمبراطورية إلاّ شكلاً جديداً للسلطتين الانضباطية والحيوية،ففي عُرفهما، «لا تسيّر الإمبراطورية الإقليم والسكان فحسب، وإنما تعيد إنتاج العالم الذي تسكنه. لا تنظم العلاقات الإنسانية فقط، وإنما تعمل على مراقبة الطبيعة الإنسانية ذاتها، وهدفها هو الحياة الاجتماعية في مجملها»[٣]. وليست الإمبراطورية إلا الصورة الجديدة للعولمة التي تعمل بآليتي الضبط والمراقبة، ويعمل القانون الدولي على إعطاء الشرعية لهذه السلطة التي لا تكتفي بمراقبة الحياة، وإنما تحرص على إعادة إنتاجها، وذلك لأن «القوى الصناعية والمالية الكبرى لا تنتج السلع فقط وإنما تنتج الذوات أيضاً»[٤].

هذا ونشير إلى أن غالبية المهتمين بالدراسات ما بعد الكونيالية post-colonialisme ينظرون بإيجابية إلى ما قدمه ميشيل فوكو من دراسات نقدية للحداثة الغربية وللتاريخ الغربي. لماذا؟ لأنها تسمح بتجديد حقل الدراسات التاريخية والسياسية، وتمكّن من إدراك الخصوصية الثقافية للشعوب المستعمَرة. وفي هذا السياق نشير على سبيل المثال إلى ما قدمه إدوارد سعيد (١٩٣٥ ـ ٢٠٠٣) في مجال نقد الاستشراق حيث وظّف التحليلات التي قدمها فوكو، وبخاصة مفاهيم الخطاب والسلطة والمقاومة[٥] لهذه

---

(١) آلان تورين، **نقد الحداثة، الحداثة المظفرة**، ترجمة صياح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ـ سورية، ١٩٩٨، ص ١٨٥.

(٢) Micheal Hardt &Antonio Negri, *Empire*, op. cit., p. 3.

(٣) *Ibid.*, p. XV.

(٤) *Ibid.*, p. 26.

(٥) ادوارد سعيد، **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد عناني،دار رؤية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ص ٦٨ ـ ٦٩.

الغاية. كما نقرأ هذا التوظيف في دراسات المفكر الهندي هومي بابا H.Bhabha (١٩٤٩ ـ . . .)، وبخاصة في تحليله لمسألة الهوية وعلاقتها بالسلطة[١]. والذي لا شك فيه أن هذا الجانب من التوظيف يحتاج إلى دراسة مستقلة نظراً لأهميته سواء على مستوى قيمة المفاهيم التي قدمها ميشيل فوكو أو على مستوى فهم ثقافات الشعوب المفهورة وما يمكن أن تكشف عنه من خصوصية خارج الأطر المعرفية التقليدية والنمطية على السواء.

وإجمالاً يمكن القول إنه إذا كانت العناصر المنهجية لهذا الفصل تشير الى مختلف علاقات السياسة الحيوية، وبخاصة في علاقتها بالليبرالية والماركسية، والشمولية والعنصرية، واهميتها الوظيفية والاجرائية والتأويلية في دراسة مواضيع سياسية جديدة، فإنها لا تقدم، في تقديرنا، صورة واضحة لهذه السياسة الحيوية ما لم نتوقف عند الآراء النقدية التي ناقشتها، وهو ما سنحاول أن نبيّنه في صورة خلاصة نقدية لهذا الموضوع.

يسمح التقليد الفرنسي في فلسفة العلوم المعروف بالابستمولوجيا بدراسة علاقة العلوم بتاريخها، وهذا ما يفتحه على المشكلات السياسية والاجتماعية، مثلما عبّرت عن ذلك أعمال كانغيلم المختلفة، وسمحت لميشيل فوكو بإبراز هذا الجانب في مختلف دراساته بحيث توسع مجال تاريخ العلوم عند هذا الفيلسوف ليشمل التاريخ الثقافي، كما بيَّن ذلك بحق يورغن هابرماس[٢].

ويعتبر مفهوم السياسة الحيوية، كما حاولنا دراسته في الفصول الثلاثة الاخيرة لهذا القسم، مثالاً نموذجياً لتقاطع المعرفي والسلطوي، النظري والعملي، وذلك لأنه بيّن من جهة التطور الذي لحق بالبيولوجيا، ومن جهة أخرى الوجه العملي والإجرائي لتطور الرأسمالية من الناحية الاقتصادية، والليبرالية من الناحية السياسية. كما كشف عن الرّهانات التي يحملها تحويل موضوع الحياة إلى موضوع سياسي، وذلك لأغراض اقتصادية وسياسية من الممكن أن تؤدي إلى القضاء على الحياة. وهذا ما عكسته السياسات العنصرية قديماً وحديثاً، وظهر بجلاء في النظام الشمولي بأشكاله المختلفة.

ومما لا شك فيه أن مفهوم السياسة الحيوية يعكس اهتمام ميشيل فوكو بموضوع السلطة عموماً، والسلطة الطبية على وجه الخصوص، وذلك لدور هذه السلطة في تجسيد العلاقة القائمة بين السلطتين الانضباطية والحيوية. وعليه، فإن القائلين بتعارض السلطتين لم يدركوا دور الطب والجنس في هاتين السلطتين اللتين حوَّلتا الحياة

---

(١) هومي. ك. بابا، **موقع الثقافة**، ترجمة ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤، انظر الفصول الثالث والسادس والسابع.

(٢) Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, tra. par Christan Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Ed. Gallimard, 1985, p. 283.

والجسد إلى موضوع للسلطة، رغم إنفراد السلطة الانضباطية بالجسد والأفراد عموماً، واختصاص السياسة الحيوية بالسكان إجمالاً. وفي تقديرنا، فإن هذا الطرح لا يتعارض مع القائلين بأن السياسة الحيوية تدخل في اطار التاريخ الطبيعي للمعايير الذي اهتم به ميشيل فوكو تحت تأثير استاذه جورج كانغيلم، وأن فلسفته يمكن قراءتها على أنها محاولة لإقامة تاريخ جنيالوجي لهذه المعايير بدءاً من تاريخ الجنون وانتهاء بالاهتمام بالذات؛ كما لا يتعارض مع القائلين بأن مفهوم السياسة الحيوية يدخل ضمن فنون الحكم الليبرالية الجديدة، وعمليات التطبيب الجسمي والنفسي للمجتمع.

إن هذه الأهمية الإجرائية لمفهوم السياسة الحيوية تطرح سؤالاً أولياً هو: لماذا هذه الإهتمام الذي أبداه ميشيل فوكو بموضوع الحياة مقارنة بالمجالات المعرفية الأخرى التي درسها؟ يرى بعض الدارسين أن سبب هذا الاهتمام يعود إلى مصادر فكر فوكو المرتبطة بالفيلسوف الالماني فردريك نيتشه، حيث تحتل الحياة بما هي قوة وطاقة وصراع مكانة أساسية في فكره، وإلى علاقة الحياة بمفهومه للسلطة عموماً، وللسياسة الحيوية تحديداً.

وفي هذا السياق يرى الفيلسوف الفرنسي جاك رانسيير J. Ranciere (١٩٤٠ ـ . . .)، أن فكرة الذات السياسية لا يمكن ردّها أو اختزالها إلى ما حلله ميشيل فوكو باسم الجسد والسكان لأنهما يشكلان موضوعاً للسياسة وليس للفعل السياسي. ذلك أن ما يميز "الحيوان السياسي"، وفقاً لعبارة أرسطو، هو اهتمامه بالسياسة، بمعنى قدرته على الفعل، وعلى المشاركة السياسية كموضوع وكذات في الوقت نفسه. أما ما وصفه فوكو باسم الجسد والسكان فهو موضوع السياسة فقط، أي المجال السياسي وليس الفعل السياسي. وبالتالي، فإن ما قدمه فوكو بإسم السياسة الحيوية ليس أكثر من ممارسات السلطة وبعض آثارها.

وبتعبير آخر، فإن السياسة تقوم وفقاً لفوكو بعمليات تفريد وجمعنة socialisation للسكان. وفي هذه الحالة، فإن الأمر لا يتصل بالسياسة، لأن السياسة تبدأ عندما تكون الذات قادرة على الإهتمام بالجماعة. ومن البيّن أن هذا الجانب الذي يخص علاقة الإنسان بالسياسة لم يهتم به فوكو، وكل ما قدمه باسم السياسة الحيوية لا يتعدى طريقة عمل السلطة وسيطرتها على الحياة. ومرد ذلك في نظر رانسيير هو أننا لا نستطيع أن نفصل التحليل السياسي الذي قدمه ميشيل فوكو بإسم السياسة الحيوية وكذلك السلطة الانضباطية عن السياق الفكري الذي ظهر فيه، والذي يتصل بمرحلة السبعينيات من القرن العشرين حيث كان النقاش قائماً حول فرضية القمع والتحرر في المنظورين الفرويدي والماركسي. من هنا وجب الحديث عن السلطة الحيوية بما هي قواعد وإجراءات خاصة بالرقابة والأمن والشرطة، وليس بالسياسة لأن السياسة مقولة عامة لم يحلّلها فوكو.

لا يقلل رانسيير بهذا النقد من أهمية السلطة الحيوية بوصفها تقنية سلطة/ حُكم، وإنما يعترض على الأبعاد التي أعطيت لها من قبل بعض الفلاسفة، وبخاصة من قبل أغامبن الذي ربط بين السياسة الحيوية والسيادة متخذاً من النظام النازي مجالاً لتأكيد هذه العلاقة التي لا يمكن تعميمها، وذلك على الرغم من أن فوكو يشير إلى كيفية تحول السياسة الحيوية إلى سياسة عنصرية في النظام النازي ولكنه لا يربطها بموضوع السيادة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن السياسة الحيوية تتميز بدورها الإيجابي الذي يظهر في محاولة بعض الباحثين تطبيقها على مواضيع الصحة والمرض والمخدرات، وبعض الأمراض الخطيرة كمرض فقدان المناعة (الإيدز/ السيدا) على سبيل المثال. ولكن محاولة بعضهم إيجاد أساس انطولوجي لفكرة الحياة انطلاقاً من السياسة الحيوية، وذلك بالاستعانة بأعمال جيل دولوز وفوكو، كما فعل نيغري أو سلوترديك، فإن ذلك في نظر رانسيير، يُخرج السياسة الحيوية كمفهوم إجرائي من سياقها ويعطيها أبعاداً لا تتطابق ودلالتها التاريخية والسياسية[١].

وتعبّر السياسة الحيوية بما هي فن من فنون الحكم، عن الجانب العملي وهو ما يتفق ومنهج فوكو في تقديم العملي على النظري، والتحليل على التنظير، أو وفقاً لتعبيره، في وصف الممارسات الخطابية وغير الخطابية. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذه الحالة هو: إذا كانت السياسة الحيوية تمتلك القدرة الوصفية والتحليلية فهل تملك القدرة التفسيرية والمعيارية، بمعنى القدرة على تقديم الأسباب وطرح قيم وبدائل؟

لا تترد الفيلسوفة الامريكية نانسي فريزر N.Fraiser (١٩٤٧ ـ . . . .)، في وصف المشروع السياسي لميشيل فوكو، ومنه مفهوم السياسة الحيوية، بافتقاره إلى المعيار والبديل. والحق فإن هذا الموقف النقدي يتقاسمه وعديد الفلاسفة، وبخاصة والزر، وهابرماس، وتشارلز تايلور Ch.Taylor (١٩٣١ ـ . . . .)، رغم أن هذا الأخير يرى أن حديث فوكو عن الذات في أواخر سني حياته، بما هي أثر فني، يطرح تحديات حقيقية أمام تأويل هذه الفلسفة.

وإذا كانت السياسة الحيوية تعبير نظري عن ممارسات سياسية، فإن السؤال الذي يطرح نفسه أيضاً هو: ما علاقة هذا المفهوم بمواقف الفيلسوف السياسية؟ ذلك أن المواقف السياسية المختلفة لميشيل فوكو، سواء مع الطلبة قبل وأثناء احداث أيار/ مايو ١٩٦٨، أو مع السجناء ومشاركته في تأسيس مكتب الاستعلام حول السجون، أو مشاركته في بعض لجان الدفاع عن المهاجرين العرب في فرنسا، أو انتصاره للمنشقين عن الإتحاد السوفياتي والثورات التي عرفتها بعض البلدان الاشتراكية سابقاً، كالمجر وتشيكوسلوفاكيا وبولونيا، أو انتصاره وتأييده للثورة الإسلامية الايرانية، كل هذه

---

(١) Jacques Ranciere, «Biopolitique ou politique»? (entretien), in, *Multitude*, N° 1, 2000, pp. 88 - 93.

المواقف السياسية يدور حولها نقاش يتلخص في السؤال الآتي: هل تعد تلك المواقف تطبيقاً لمفهومه للسلطة أم أنها تعبير عن مواقف ظرفية ليس إلاّ؟

لا يتردد بعض الفلاسفة والدارسين في وصف المواقف المختلفة لميشيل فوكو بمواقف "اليسار الطفيلي"، أي مواقف ذاتية وجذرية وغير بنّاءة، وذلك وفقاً للمقولات الماركسية الدارجة في هذه السياقات.

على سبيل المثال، خلص الفيلسوف الامريكي ميخائيل والزر، وذلك بعد دراسة مفصّلة للسياسة عند فوكو، إلى النتيجة الآتية: إذا كان هدف ميشيل فوكو وصف آليات السلطة ضمن منظور إستراتيجي، فإن هذا يتطلب تقديم منظور متناسق مع الواقع وخطة محددة. وبالتالي على ميشيل فوكو الإجابة على هذه الاسئلة: ما رأي فوكو في السلطة سواء تعلق الأمر بالسلطة الحيوية أو بغيرها من أشكال السلطة التي رسم تاريخها؟ وهل كان موقفه مؤيداً للسلطة بأشكالها المختلفة، أم مناصراً لأنواع المقاومات؟ لا يتردد والزر في وصف ميشيل فوكو بالفوضوي والعدمي، وذلك لغياب ما أسماه بالمنظور المنسجم والمتناسق لمفهومه للسلطة.

ولا يختلف نقد هابرماس لمفهوم السلطة عند ميشيل فوكو عن نقد والزر وفريزر، إلاّ من حيث الطريقة والتركيز على بعض الملامح، رغم ما يستوجبه هذا النقد من ضرورة النظر إليه ضمن سياق عام لا يتسع له مجال البحث الحالي، ونعني بذلك سياق الحوار والنقاش حول الحداثة وما بعد الحداثة.

لقد نقد هابرماس ما أسماه بنظرية السلطة عند فوكو من زوايا عديدة أهمها: لبس وغموض مفهوم السلطة عنده، رغم أنه يشكل أساس نقده للحداثة والعقل. وعليه، فإن نقد نظرية السلطة يعد، في نظر هابرماس، مقدمة أساسية لنقد فلسفة ميشيل فوكو. ويربط هابرماس بين فكرة فوكو عن إرادة المعرفة بآثار السلطة بفكرة نيتشه حول الحقيقة وإرادة القوة والسيطرة، ليخلص إلى أن مفهوم السلطة، كما حلله ميشيل فوكو، يُعتبر مفهوماً وصفياً لمعطيات واقعية وتاريخية خاصة بعمليات الإخضاع المختلفة يخفي ضمنياً نقداً للعقل.

كما تتميز مقاربة فوكو للسلطة، بنظر هابرماس، في كونها تعتمد على الملاحظة الذاتية للوقائع، ورفض التأويل، ولا تهتم بما يفكر به ويفعله الفاعلون موضوع البحث. وبالتالي، فإن أفقه التاريخي محكوم بالنظر إلى الممارسات من الخارج، وبذلك يصبح التاريخ الذي يكتبه عبارة عن "تعاقب لأشكال السلطة". وهذا ما حاولنا أن نبيّنه في تحليلنا لمكانة السياسة الحيوية ضمن مفهومه العام للسلطة الذي يتكوّن من أشكال تبدأ بالسلطة الرعوية وتنتهي بفنون الحكم الليبرالية.

وعلى الرغم من أن هذا التاريخ وصفي إلاّ أنه لا ينكر صلته بالحاضر سواء بطريقة مباشرة، مثلما عبّر عن ذلك فوكو في أكثر من موقف، أم بطريقة غير مباشرة

بما يشكل نوعاً من المفارقة الظاهرة. وعملية ربطه للمعرفة بالسلطة، وإحالته صلاحية المعرفة وتحقّقها إلى آثار السلطة قد أوقعه في نوع من الدائرة المغلقة التي لا مخرج منها، وهذا ما وسم مفهومه للسلطة بسمة غياب القيم والمعايير. ويعود سبب هذا الغياب، في نظر هابرماس، إلى المواقف اليسارية لفوكو، وإلى مقاربته الوصفية للسلطة التي دفعت به الى نوع من "الحياد الاكسيولوجي/القيمي"، مع أن فوكو يصنّف عمله نظرياً وعملياً في إطار من النضال والإلتزام.

لكل ذلك نجد هابرماس لا يتردد في طرح السؤال المحرج التالي الذي يشكّل بلا أدنى شك تحدياً حقيقياً أمام فلسفة فوكو عموماً، وفلسفته السياسية على وجه التحديد: على أي أساس نستطيع أن نفاضل بين المقاومة والطاعة؟ ولماذا نقاوم الهيمنة والسيطرة وأنواع الإخضاع والديكتاتوريات؟ إن أي محاولة للإجابة على هذا السؤال يفرض بالضرورة إدخال مسألة المعايير وهي المسألة الغائبة في التحليل السياسي لميشيل فوكو. من هنا يخلص هابرماس إلى القول إن السلطة عند فوكو مرادفة للوظيفة البنيوية الخالصة، وهذا ما منعه من التفكير في البنى المعيارية(١).

لا شك في أن هذا النقد يمثل أقصى أشكال النقد التي يمكن أن تطال تحليلات فوكو السياسية، وبخاصة ما وصفه بالتحليل البنيوي الخالص الذي عمل ميشيل فوكو على الابتعاد عنه شيئاً فشيئاً منذ أن نشر كتابه: **الكلمات والاشياء**، والذي وُصف في حينه بأنه كتاب بنيوي بامتياز. وعليه، فإن هذا النوع من النقد لا يهتم بما أجراه الفيلسوف الفرنسي من تعديلات، وبخاصة في موضوع السلطة عندما ناقشه في إطار فنون الحكم بما هي علاقة بين افراد وإرادات وذوات. والحق فإن ربط مفهوم السلطة بالعقل يعدّ ربطاً خاصاً بهابرماس أكثر منه بفوكو بحكم أن هذا الاخير لا يناقش العقل، وإنما أشكالاً من العقلانية في التاريخ. هذا ما يؤكده تحليله لنص كانط: **ما التنوير؟** الذي يعدّ اجابة غير مباشرة على نقد هابرماس.

يرى ميشيل فوكو أنه لا يجب أن ننظر إلى التنوير على أساس القبول أو الرفض، وإنما يجب النظر إليه على أنه ميراث، أي على أنه تاريخ، ولكنه تاريخ يحددنا نحن. وأن التنوير لا يشكل حقبة أو مرحلة، وإنما موقفاً وخُلقاً معيناً ethos، وبالتالي لا معنى في نظره للحديث عن الاختيار بين العقل واللاعقل، لأن هذا طرح عقيم وغير منتج. لكل ذلك، يرى أحد الباحثين أن القراءة النقدية التي قدمها هابرماس لمفهوم السلطة تتسم بكونها قراءة راديكالية للغاية أو مفرطة في الجذرية(٢).

وإذا كان نقد السلطة منصباً على المعايير والبدائل، فإن بعض الدارسين يرون أن ما قدمه فوكو يشير من جهة إلى بديل ضمني رغم عدم كفايته، والدليل على ذلك

---

(١) Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 330.

(٢) Nicholas Sapire, *Pouvoir et domination chez Habermas*, Paris, Flammarion, 2007, p. 71.

تأكيده على ضرورة تخليص الحرية من الهيمنة، ودفاعه عن الحرية بما هي ممارسة، ووقوفه مع أشكال مختلفة من المقاومات، ودعوته في أواخر سني حياته إلى الذات وإلى تحويلها إلى أثر فني قائم على الحرية. ويُعتبر هذا الاصرار على الحرية، رغم طابعه الملتبس، إنتصاراً لنوع من الليبرالية التي لم يحدد معالمها. وعلى الرغم من أن دراساته لا تحمل بديلاً إلاّ أنها تفيد في النقد السياسي، بما أنها تعرض وضعيات خاصة تدعو دائما للإدانة والغضب، بل وتدعو إلى التمرد كما هي الحال في وصفه لمختلف أشكال الإنضباط التي تطال الجسد البشري. إن هذه العناصر تعد بمثابة مؤشر لبديل ممكن، لا شك في أنه غير كاف بالنسبة لاولئك الذين يبحثون عن الحلول الشاملة لمسائل الظلم والقهر والإقصاء.

والذي لا شك فيه أن نقّاد السياسية الحيوية باسم غياب المعايير يشيرون بطريقة غير مباشرة إلى منهج ميشيل فوكو الذي اصطلح عليه بـ"تحليلية السلطة". ومن المعروف أن المنهج التحليلي لا يفترض معايير من خارج الموضوع، وإنما يكتفي بوصف وتفكيك الموضوع نفسه. ولذا فإن من طبيعة الاشياء أن لا يهتم بشيء آخر غير الوظائف التي تقوم بها السلطة. وفيما يتعلق بالسياسة الحيوية فإن وظيفتها السياسية هي الأمن وهذا ما قام فوكو بتحليله، مهملاً كل ما يتعلق بشرعية هذه السياسة وبعلاقتها بالسيادة أو الحرية أو العدالة أو غيرها من القيم والمعايير. وهنا يُطرح السؤال: هل السياسة الحيوية تتعارض فعلاً مع السيادة بما هي نظام قانوني قائم على الشرعية القانونية؟

إن إحدى المزايا الاساسية لنظام السيادة هي الحفاظ على الأمن القومي وأمن السكان. وعليه، فإن السياسة الحيوية تُعتبر بهذا المعنى آلية من بين آليات السيادة القانونية. وإذا كان هناك من سبق ميشيل فوكو إلى موضوع السياسة الحيوية، مثل أوغست كونت الذي استعمل مصطلح البيوقراطية biocratie للدلالة على سلطة الحياة باعتبارها شرطاً لازماً للسوسيوقراطية أو سلطة المجتمع sociocratie، ومثل حنة ارندت في تحليلها للشمولية ولدور الشرطة والعنف والعنصرية في هذا النظام، فإن فوكو هو الذي بلور هذا المفهوم من الناحية الاجرائية والدلالة التاريخية والسياسية والعملية وجعل منه مقاربة سياسية موضوعها الحياة وكيفية تسييرها وإدارتها ومراقبتها وحفظها[١].

وبناء عليه، فإن السياسة الحيوية كما درسها ميشيل فوكو، تشكل في تقديرنا تجديداً في مجال التحليل السياسي المعاصر، لأنها تكشف عن الآليات التي تقوم عليها السلطة الحديثة التي لم تستطع الفلسفة السياسية الكلاسيكية في صورتها الليبرالية

---

(١) Dominique Linhart & Cédric Moreau de Bellaing, «Légitime violence. Enquête sur la réalité de l'Etat démocratique», in, *Revue française de science politique*, Vol. 155, N° 2, 2005, pp. 269 - 298.

والماركسية أن تبيّنها. وتكفي في هذا السياق الإشارة إلى دور ووظيفة التكنولوجيات الحيوية في مجال الطب. فلو اكتفينا بالنظرة السياسية الكلاسيكية فإن هذا الموضوع لا يعدو أن يكون أداة جديدة قد تطرح مشكلات في مجالي العلم أو الاخلاق، ولكن من منظور السياسة الحيوية فإن وظيفتها تصبح أكثر وضوحاً لأنها تظهر نمطاً من المراقبة السياسية على الحياة بقصد تنمية إنتاجيتها. وعليه، فإن التكنولوجيات الحيوية هي جزء من سياسة حيوية تهدف إلى تطوير قدرات الافراد والجماعات كمياً ونوعياً، وبالتالي فإنها آلية في خدمة الاقتصاد الذي يشكل أساس الدولة الليبرالية.

ولكن ما يدعو حقاً للتساؤل، بل ويثير الحيرة والدهشة معاً، هو عدم اهتمام ميشيل فوكو بالمسائل الأخلاقية التي تطرحها البيولوجيا، وذلك رغم وقوفه عند نتائجها السياسية وآثارها المدمرة، وبخاصة في تحولها إلى سلطة إفناء للنوع الانساني، ورغم اهتمامه بالأخلاق في أواخر سني حياته. ومن المعلوم أن ما تطرحه علوم الحياة من مسائل أخلاقية كبرى تشكل تحدياً حقيقياً للنظر الفلسفي المعاصر عامة، ولفلسفة الأخلاق على وجه الخصوص. وهذا ما تعكسه محاولات ثلة من الفلاسفة المعاصرين أمثال: فرنسيس فوكوياما F.Fukoyama (١٩٥٢ - . . .)[١]، ودومينيك لوكور D.Lecourt (١٩٤٤ - . . .)[٢]، وهانز جوناس[٣]، ويورغن هابرماس[٤].

(١) Francis Fukoyama, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, Paris, La table ronde, 2001.

(٢) Dominique Lecourt, *Humain, post-humain*, Paris, PUF., 2003.

(٣) Hans Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, Paris, De Boeck, 2000.

(٤) Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humain. Vers un eugénisme libéral?* Paris, Gallimard, 2002.

القسم الثالث

القيم

- الفصل الثامن: الموقف من الدين
- الفصل التاسع: الموقف الأخلاقي
- الفصل العاشر: الموقف الجمالي

الفصل الثامن

الموقف من الدين(*)

إن مناقشة علاقة ما بعد الحداثة بالدين يفرض علينا النظر سلفاً في علاقة الحداثة بالدين، وذلك بسبب اتصال ما بعد الحداثة بالحداثة، سواء فهمنا من ما بعد الحداثة حقبة تاريخية، أو حركة نقدية جديدة. وإذا كان من الصعب منهجياً ومعرفياً وضع تعريف جامع لمصطلحي الحداثة وما بعد الحداثة، وذلك لما يتسمان به من لبس وتعدد واختلاف، فإنه من الضروري أن نشير، على الأقل، إلى أن الحداثة تعني انبثاق الذاتية والعقلانية، وأنها تفيد تاريخياً ظهور حضارة جديدة بدأت مع نهاية القرن الثامن عشر، وتميّزت بحدثين أساسيين هما: الثورة الصناعية والثورة الديمقراطية[1]. وأن الانتقال من مرحلة العصور القديمة إلى عصر الحداثة يتفق وانبثاق ذات إنسانية واعية ومستقلة بذاتها، ومعتزّة بانتصاراتها العلمية، وسيطرتها على الظواهر الطبيعة والإنسانية. ولذا فقد تميزت علاقتها بالدين، وبخاصة علاقتها بالدين المسيحي، بالصراع والمنافسة والنزاع بل وبالإقصاء والاستبعاد، وذلك بحكم أن المسيحية الكاثوليكية قد ذهبت مذهباً مناهضاً للتنوير والحداثة، ولأن الحداثة بطبيعتها تتميز بما بيَّنه عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر من عمليات العقلنة لمختلف فضاءات الوجود الإنساني، الأمر الذي وصفه بنزع الغلالة السحرية عن العالم désenchantement[2].

ولكن الحداثة في ذاتها قد عرفت تحولات ثقافية وفكرية، وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية وهو ما تشير إليه ما بعد الحداثة بوصفها حركة ثقافية تشكك وتعيد النظر في قيم الحداثة، وبخاصة التشكيك في العقل وقدراته. ولذا فإن ما يميز ما بعد

(*) «ما بعد الحداثة والدين، موقف الانطولوجيا التاريخية»، في مجلة: **ثقافات**، مجلة علمية محكمة تعنى بالدراسات الثقافية، تصدرها كلية الآداب بجامعة البحرين، البحرين، العدد ٢٤، ٢٠١١، ص ص ١٤ ـ ٣٧.

(١) Claude Geffre, «La modernité, un défi pour le christianisme et l'islam», in, *Théologiques*, Vol. 9, N° 2, 2001, p. 138.

(٢) E.Poulat, «Catholicisme et modernité: Un procès d'exclusion mutuelle», in, *Conclicum*, N° 2244, 1992, pp. 25 - 31.

الحداثة مقارنة بالحداثة هو عودة الديني مصحوباً بنزعة عدمية أو وثنية جديدة neo-pain، بحسب بعض الدراسات[١]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المسيحية ذاتها قد عرفت تحولات في علاقتها بالحداثة وقد تم التعبير عنها ضمن تاريخ الكنيسة الكاثوليكية في ما يُعرف بالمجمع الفاتيكاني الثاني[٢]، حيث تم الإقرار بأن العلمانية laïcité والعلمنة sécularisation لا تعني الإلحاد، وأن فصل الكنيسة عن الدولة قد يكون وسيلة مناسبة لضمان الكلمة الحرة للكنسية. بمعنى أن المسيحية قد دخلت في نوع من التعاون والحوار مع الحداثة. ولقد عبّر عن هذه الحالة الفيلسوف الفرنسي مارسال غوشيه خير تعبير عندما قال: «إن المسيحية هي ديانة الخروج من الدين»[٣].

إن ما أدت إليه عمليات العلمنة، وما تطرحه ما بعد الحداثة من حاجة إلى إعادة النظر في قيم الحداثة، يفرض علينا النظر في موقف الانطولوجيا التاريخية من الدين بوصفها تياراً من تيارات ما بعد الحداثة. فما موقفها من الدين؟ وهل الأفكار والتحليلات التي قدمتها تسهم في النقاش الفلسفي المعاصر حول مكانة الدين في الحياة السياسية المعاصرة، وبخاصة تحليلها للسلطة الرعوية ضمن تاريخ فنون الحكم؟[٤]

على الرغم من أن ميشيل فوكو لم يخصّ الدين بدراسة مستقلة مثل ما فعل جاك دريدا، وجياني ڤاتيمو، وريتشارد رورتي[٥]، فإنه قدم مجموعة من النصوص ذات

---

(١) Claude Geffre, «La modernité, un défi pour le christianisme et l'islam», *op. cit.*, p. 140.

(٢) المقصود بذلك هو المجمع الكنسي الكاثوليكي الثاني الذي افتتحه البابا يوحنا الثالث والعشرين في العام ١٩٦٢ واختتم اعماله في العام ١٩٦٥ من قبل البابا بولس السادس. ويعتبر من الأحداث الكبرى في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية، وذلك لانفتاحه على الحداثة والتقدم العلمي، وقبوله بمبدأ فصل الدين عن الدولة.

(٣) Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 27.

(٤) هناك أسباب عديدة تفرض طرح هذا السؤال، ومن بين هذه الأسباب الفلسفية ما أكده كلود لوفور في دراساته الفلسفية السياسية حول استمرارية اللاهوتي ـ السياسي في المجتمعات المعاصرة، وكذلك ما يطرحه لاهوت التحرير والسياسة، انظر:

- Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX-XX siècles*, Paris, Seuil, 1986, p. 251.

- Jacques Pierre, «Le religieux et le fondement politique», in, *Tangence*, Nº 63, 2000, pp. 7 - 27.

- Joao Batista Libanio, *La théologie de la libération: Nouvelles figures*, Etudes, Nº 5, 2005, pp. 645 - 655.

(٥) قدم كل واحد من هؤلاء الفلاسفة دراسة مميزة حول موضوع الدين، كما تمت دراسة آرائهم من قبل عدد هام من الباحثين، انظر على سبيل المثال:

- Derrida & Vattimo, *La Religion*, Paris, Seuil, 1996.

= - Gianni Vattimo, *Espérer croire*, Paris, Seuil, 1998.

الصلة المباشرة وغير المباشرة بالدين[١]. كما أن مشروعه الفلسفي مبني على فهم وتحليل معيّن للثقافة عموماً، وللثقافة الغربية على وجه التحديد التي يشكل فيها الدين المسيحي أحد العناصر الأساسية[٢]. والقارئ لنصوص الفيلسوف الفرنسي يلاحظ بيسر حضور الدين المسيحي واللاهوت المسيحي بوصفهما خطابات ثقافية يجب دراستها وتحليلها تحليلاً تاريخياً يتناسب وطريقته في تأويل الأحداث والممارسات والخطابات، وذلك ضمن أطروحاته الخاصة بعلاقة المعرفة والسلطة[٣].

من هنا يرى بعض الدارسين أن المحاولات النقدية التي قدمها فوكو تفتح طريقاً جديداً لقراءة تاريخ الأديان عموماً، وتاريخ المسيحية بشكل خاص، وتحديداً في مسائل الذات، وسياسة الحقيقة، وعلاقات السلطة بالمعرفة. بل هناك من لا يتردد في القول إن فوكو يعرض إمكانية لتصور طرق جديدة لإعادة التفكير في اللاهوت بوصفه ممارسة معرفية، وأن نقده يعدّ وسيلة لاختبار مختلف الممارسات المعرفية بما فيها الممارسة المعرفية اللاهوتية[٤]. ولدراسة هذا الموقف وقيمته، فإننا سنتناول بالتحليل والنقد المحاور الآتية:

= - Rorty & Vattimo, (sous la direction de Santiago Zabala), *L'avenir de la religion, Solidarité, charité*, ironie, Bayard Centurion Editeur, Paris, 2006.

- Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

- Luc Ferry & Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset, 2004.

- Charles Taylor, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, Montréal, Bellarmin, 2003.

- Micheline Milot, «La laïcité : Une façon de vivre ensemble», in, *Théologiques*, vol.6, Nº 1, 1988, pp. 9 - 28.

- Henri-Jerome Gagey, «Sur la théologie politique», in, *Raisons politiques*, Nº 4, 2001, pp. 168 - 187.

- Anne Fortin, «Les conditions de l'expérience religieuse dans la modernité», in, *Laval théologiques et philosophiques* vol. 56, Nº 1, 2000, pp. 81 - 91.

(١) قام الكاتب الأمريكي جيرمي كارّيت بجمع هذه النصوص في كتاب حمل عنواناً: **الدين والثقافة عند ميشيل فوكو**، ١٩٩٩، انظر:

- Jeremy R.Carrette, *Religion and Culture: Michel Foucault*, Routledge Edition & Manchester University Press, 1999.

- كما قام هذا الكاتب بالتعاون مع جيمس برنوير بالإشراف على دراسة مهمّة في هذا الموضوع تناولت علاقة ميشيل فوكو باللاهوت، وضمت مجموعة معتبرة من الباحثين انظر:

- James Bernauer & Jeremy R.Carrette, *Michel Foucault and Theology. The Politics of Religious Experience*, Ashgate Publishing Company, USA, 2002.

(٢) James Bernauer & Jeremy Carrette, *Michel Foucault and Theologg. The Politics of Religious Experience*, op, cit., p. 1.

(٣) *Ibid.*, p. 3.

(٤) *Ibid.*, p. 4.

أولاً ـ الدين والثقافة

يقول ميشيل فوكو:

«هنالك في كل ثقافة مجموعة من العلامات المنسجمة، منها تحريم زنا المحارم، والوظيفة المحددة لهذه العلامات غامضة. ففي الوقت الذي ترسم فيه الحد، فإنها تفتح المجال لاختراق ممكن. إن هذا الفضاء المغلق والمفتوح له صوره وقوانينه الخاصة: إنه يشكل في كل حقبة ما يمكن أن نسميه "نظام الاختراق"»[١].

بمعنى أن كل ثقافة تتضمن حدوداً، وتحتكم إلى نظام معيَّن من القسمة والتوزيع والتصنيف، وأن كل ثقافة بقدر ما تضع حدوداً معيّنة، فإنها تتضمن دائماً إمكانية للاختراق والتجاوز، وتشكل في حقبة معينة: "نظاماً للاختراق"[٢].

كما عرَّف الثقافة في إحدى نصوصه المتأخرة بقوله:

«يبدو لي أننا نستطيع الحديث عن الثقافة وفقاً لعدد من الشروط: **أولاً**، نتحدث عن الثقافة عندما تتوافر لدينا مجموعة من القيم التي يكون فيما بينها حد أدنى من الترابط والعلاقة والتبعية والترابط. ونستطيع أن نتحدث عن الثقافة عندما يتوفر شرط **ثانٍ** وهو أن تكون هذه القيم معطاة بشكل كوني، ولكن لا يمكن بلوغها إلا من قبل البعض في الوقت نفسه. ونستطيع الحديث عن الثقافة عندما يتوفر شرط **ثالث** وهو: لكي يتم بلوغ هذه القيم من قبل الأفراد، يجب أن تتوفر مجموعة من السلوكيات المحددة والمنظمة، بل يجب أن يكون لها أكثر من ذلك، يجب أن تكون هناك جهود وتضحيات. وأخيراً، فلكي نتحدث عن الثقافة يجب أن يتوفر شرط **رابع** وهو أن بلوغ هذه القيم مشروط بإجراءات وتقنيات منظمة تتمّ صياغتها وبناؤها والموافقة عليها ونقلها وتعليمها، كما يجب أن تكون مرتبطة بجملة من المفاهيم والتصورات والنظريات. . . الخ»[٣].

وعليه، فإن الثقافة هي مجموعة من القيم المترابطة التي تتسم بدرجة معينة من التعميم، وتظهر في ممارسات فردية وجماعية معينة، وتخضع لقواعد يتم التعبير عنها بأشكال محددة. إن هذا التعريف للثقافة لا يختلف في عناصره عن الدين، خاصة وأنه كان مقروناً بتحليله لثقافة النفس في المدارس الفلسفية اليونانية والرومانية المتأخرة، وبشكل خاص مدارس الكلبيين والأبيقوريين والفيثاغوريين، وعلى وجه التحديد المدرسة الرواقية الرومانية التي يتزعمها إبيكتاتوس Epictète وسنيكا Sénèque

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol.1, op. cit., p. 624.

(٢) *Ibid.*, p. 624.

(٣) ميشيل فوكو، **تاويل الذات**، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

وماركوس أورليوس Marc Aurèle، الذين اصطبغت تعاليمهم بالصبغة الأخلاقية والدينية، والتي حاول ميشيل فوكو أن يستنتج منها ما أسماه بالزهد الفلسفي[١].

وإذا كان هذا الفهم للثقافة قد صاغه في دراساته المتأخرة، فإنه لا ينفصل عما أنجزه من دراسات سابقة، وذلك لأن مجال بحثه هو التاريخ الثقافي الغربي بمعناه الواسع، واختص بدراسة ما اصطلح عليه بالتجارب الثقافية الخاصة، كتجربة الجنون، والمرض، والجنس، وأشار في أكثر من موضع إلى أن مجال بحثه هو تحليل الوقائع الثقافية التي تُميِّز الثقافة الغربية[٢]، وإنْ كان يحاول أن يتموضع خارج الثقافة التي ينتمي إليها من أجل أن يحلل الشروط الصورية بغرض الكشف عنها، ومعرفة كيفية تشكّلها وتكونها فعلياً. من هنا شبَّه مشروعه الفلسفي بنوع من "إتنولوجيا الثقافة"[٣]، التي تدرس تجارب ثقافية لا يتردد في وصفها في بعض السياقات بأنها "تجارب روحية"[٤]. وتتمثل هذه التجارب الثقافية والروحية في مجموعة من العلامات ذات الصلة بالمعرفة العلمية والأدب واللغة على نحو خاص، كدراسته للانحرافات الدينية للمعرفة الطبية المتمثلة في الشعوذة، وكذلك دراساته للتجارب الروحية مثل الحلم، الجنون، والانحراف.

مثلاً في دراسته عن الأديب والمفكِّر جورج بتاي Georges Bataille، تحدث فوكو عن علاقة الأدب والجنس بموضوع "موت الله" قائلاً: «إن انبثاق الجنسانية في ثقافتنا له قيمة متعددة: انه مرتبط بموت الله وبالفراغ الانطولوجي الذي تركه ذلك على حدود فكرنا. كما انه مرتبط أيضاً بهذا الصمم والتأتأة لهذا الشكل من الفكر حيث التساؤل حول الحدّ قد حل محل حركة التناقضات»[٥]. ولذا قام فيلسوفنا بعملية رد بتاي إلى كانط، بغرض معاينة مسألة الحدّ ابتداء من كانط. وإذا كانت مسألة الحدّ وكيف تصنع ثقافة معينة حدودها، وبخاصة كيف تقيم ثقافة معينة حدوداً بين ما هو سوي وما هو مرضي، بين ما هو عقلي وما هو جنوني، وما هي الذات وما هو الآخر، قد احتلت مكانة مركزية في فلسفته، فإن ميشيل فوكو قد وظّف فكرة كانط عن الحدّ في مستواها المعرفي والميتافيزيقي ليطبّقها على مستوى التاريخ والثقافة، وليحوِّلها من الموضوع المعرفي الإبستمولوجي إلى الموضوع النقدي السياسي. ولعل هذا هو الوجه الذي دفع بأستاذه جورج كانغيلم إلى الرد على نقّاد كتاب: **الكلمات والأشياء**، في مقال مهمّ انتهى فيه إلى وصف الكتاب بأنه كتاب كانطي المنزع يتناول البُعد ما قبل

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 1, op. cit., p. 398.

(٢) *Ibid.*, p. 605.

(٣) *Ibid.*, p. 605.

(٤) *Ibid.*, p. 338.

(٥) *Ibid.*, p. 248.

التاريخي للمعرفة الغربية، وهو ما يؤكد على أهمية الحدّ والفهم الجديد أو بالأحرى التوظيف الجديد الذي أدخله فوكو على هذا المفهوم الكانطي، وبخاصة ارتباطه بتجارب الاختراق والتجاوز مثلما هي الحال عند بتاي وغيره من الأدباء الذين درسهم.

وفي مقاله عن كلوسوفسكي، أشار فوكو إلى الصلة بين المسيحية والغنوصية، وإلى موضوع الشيطان والغواية[١]، والى علاقة الشيطان الماكر الذي ناقشه ديكارت في التأمل الثالث بالفكر الغربي في المرحلة الكلاسيكية التي كانت بمثابة لحظة من لحظات الدور عبّر عنها كلوسوفسكي من خلال جمعه التجربة اليونانية كما صاغها نيتشه، والتجربة الأدبية المتعلقة بالله والشيطان. ولقد خلص فوكو إلى الإقرار بأن كلوسوفسكي يصدر عن تجربة مسيحية خاصة تقوم على فهم معيّن لعلاقة اللغة بالدين، مبيّناً في الوقت نفسه أنه إذا كانت العلامة Signe بالنسبة للّغويين لا تتحدد إلاّ في علاقتها بالعلامات الأخرى، وأنه يجب النظر إليها في سياقها، فإنها في المجال الديني تتمتع ببنية مختلفة، وتعبِّر عن الانتماء إلى أصل، وأنها بقدر ما تكون شعرية تكون نبوية، وبالتالي فإن العلامة في الدين تُقارن بالصورة/ المصطنع simulacra. كما ذهب في تأويل عبارة "موت اللّه" كما صاغها هيغل إلى أنها تشير إلى العقل/ الفكر/ الروح الذي يأخذ مكان الله، وأن العقل هو الذي يتحقق في التاريخ. وأما معناها عند فيورباخ Feuerbach فيتصل بالوهم الذي يؤدي بالإنسان إلى الاغتراب، وعندما يتم استبعاد هذا الوهم فإن الإنسان يعي حريته. وأما بالنسبة لنيتشه، فإن: "موت اللّه" تعني نهاية الميتافيزيقا، ولكن المكان يبقى فارغاً، وأن هذا لا يعني إطلاقاً أن الإنسان هو الذي حل محل اللّه»[٢]. أما بالنسبة للإنسان الأعلى Superman فانه يعني ذلك الذي يستطيع تحمل غياب الله. وانطلاقاً من هذا التأويل، استخلص فوكو معنى الفيلسوف ودوره المتمثل في القيام بتشخيص حالة الفكر. وقد ميَّز بين نوعين من الفلاسفة: أولئك الذين يفتحون دروباً جديدة للفكر مثل هيدغر، و«أولئك الذين يقومون بدور الأثري الأركيولوجي الذي يدرس المكان الذي منه ينبثق الفكر، وكذلك شروط هذا الفكر، وطريقة تكوّنه»[٣]. وإذا كان نيتشه هو الذي دشّن هذا الطريق الأثري، فإن ميشيل فوكو لا يتردد في اقتفاء أثره، معتبراً أن الدين أو بالأحرى الخطاب الديني يمثل أحد شروط الفكر التي يجب التنقيب عنها، ومعرفة كيفية تشكّلها، كما سيبيّن ذلك في بحوثه حول الجنس والسلطة الرعوية[٤].

---

(١) *Ibid.*, p. 327.

(٢) *Ibid.*, p. 553.

(٣) *Ibid.*, p. 553.

(٤) علينا أن نشير إلى أن ميشيل فوكو لا يماثل بين الثقافة والدين فقط، وإنما يماثل كذلك بين الثقافة والمجتمع، وبين الثقافة والعقلانية، وهو ما يتطلب، في تقديرنا، بحثاً كاملاً. انظر على سبيل المثال ما يقوله في: =

وإذا كانت هذه الإشارات الأولية تبيِّن منزلة الدين ضمن مشروع فوكو الفلسفي القائم على دراسة الثقافة بعامة والثقافة الغربية بوجه خاص، فإن للدين أهميته في تكوينه العلمي، وفي تجربته الحياتية الخاصة. فلقد كان، باعترافه، مقسوماً ما بين تكوين أدبي متصل بتجارب خاصة كتجربة بتاي وريمون روسل وغيرهما، وما بين دراسات علمية متعلقة بالانثربولوجيا والأساطير والدين التي تمثلها أعمال كلود ليفي ستروس وجورج دوميزل. وإنه بقدر ما أن هذين التوجهين متقابلان إلا أن الدين يجمعهما أو بالأحرى إن «المسالة الدينية تجمعهما»[١]، وهذا ما دفعه إلى طرح مسألة الذات التي اعتبرها في أواخر سني حياته بمثابة الموضوع المركزي لمختلف دراساته، بل نجده لا يتردد في القول إن أعماله تعكس جوانب من حياته[٢]. ولقد ذهب بعض الدارسين لفلسفته مثل هذا المذهب في تصنيف مشروعه الفلسفي[٣]. وقد اعترف ميشيل فوكو بعلاقته الخاصة بالديانة البوذية، وبخاصة مذهب الزن Zen والممارسة التعبدية داخل معابد الزن، وعبَّر عن إعجابه بثقافة الزن وبأحد مؤسسي الزن وهو رينزي لين شي Rinzi Lin Chi الذي اطلع على تعاليمه من خلال ما حققه أستاذه جورج دوميزل. وفي هذا السياق يرى ميشيل فوكو أن العلاقة بين الزن والتصوف المسيحي علاقة اختلاف، وذلك لأن التصوف المسيحي يسعى وراء الفردنة individaulisation، أي إلى القبض على روح الفرد وهو ما يقوم به الاعتراف من خلال سؤال: "قل لي من تكون؟"، في حين أن الزن يعمل على تهدئة الفرد[٤]. ومما لا شك فيه أن هذه الإشارات الأولية لا تعبّر عن موقف ميشيل فوكو من الدين بشكل واضح، رغم أنها تشير إلى اهتماماته التي سيطورها لاحقا سواء ضمن دراساته لمختلف التجارب الثقافية، أو في دراسته لتجربة الجنس أو للحياة الروحية.

ثانياً ـ الدين والجنس

يُشكِّل الجنس، كما هو معلوم، أحد المواضيع الأساسية في فلسفة ميشيل فوكو. ولذا فإن غاية ما نسعى إليه في هذا المحور هو دراسة صلته بالدين عموماً، وبالدين

= - Michel Foucault, «Qui êtes-vous professeur Foucault?», in *Dits et écrits*, vol. 1, op. cit., p. 603.

- Michel Foucault, «Michel Foucault et le zen : Un séjour dans un temple zen», in, *Dits et écrits*, vol. 3, op. cit., p. 620.

(١) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 1, op. cit., p. 614.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., pp. 747 - 748.

(٣) Guy Bouchard, «Michel Foucault : Unité ou dispersion de l'œuvre?», in, *Laval théologique et philosophique*, Vol. 59, Nº 3, Octobre 2003.

(٤) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., p. 621.

المسيحي على وجه التحديد، وذلك بغرض تشكيل تصور واضح قدر الإمكان حول موقف هذا الفيلسوف من الدين. وإذا كانت هناك أسباب عديدة تقف وراء اهتمام فوكو بالدين، وبخاصة ما تعلق بحياته الشخصية، فإن السبب الأساسي يعود إلى اهتمامه بموضوع الجنس وعلاقته بالسلطة، وهو ما بيَّنه في دراسات عديدة منها ما قدمه في كتابه: **إرادة المعرفة** (١٩٧٦)، وفي بعض دروسه بالكوليج دو فرانس، كدرسه للعام ١٩٨٠ وعنوانه: **حكم الأحياء**، حيث سلّط الضوء على دور المسيحية في عملية الإخضاع عن طريق الاعتراف، وهو ما سماه بـ"أفعال الحقيقة"[١]. ولقد خصّص الجزء الأكبر من هذا الدرس لإجراءات امتحان الضمير داخل المؤسسات الرهبانية. كما ناقش هذا الموضوع في درسه للعام ١٩٨١، وكان عنوانه: **الذاتية والحقيقة**، حيث حلل أشكال المعرفة المتعلقة بالذات وعلاقتها بالمؤسسات، وكيف تتحكم الذات في نفسها، وذلك من خلال مجموعة من النماذج ممثلة بتأويل الأحلام لأرتيمدور، والنُظُم الطبية لجالينوس وغيرهما، والحياة الزوجية، والحب[٢]، وظهر هذا الدرس تحديداً في الجزء الثالث من تاريخ الجنسانية بعنوان: **الاهتمام بالذات**، وذلك في العام ١٩٨٤، أي قبل وفاته بوقت قصير، بالإضافة إلى مقالات وحوارات عديدة نقرؤها في مجموع أعماله المنشورة بعنوان: **أقوال وكتابات، ١٩٥٤ ـ ١٩٨٨**.

يرى ميشيل فوكو أنه إذا كان التحليل النفسي كما أسّسه سيغموند فرويد، قد اهتم بعلاقة الجنس بالدين، كما يظهر جلياً في كتابه: **موسى والتوحيد**، فإن علماء التحليل النفسي الذين جاؤوا من بعده قد أهملوا هذا الجانب على أهميته في تاريخ المسيحية، وبخاصة في العصور الوسطى حيث نجد كتابات كثيرة حول الجنس، أو «كل ما يمكن وصفه بخطاب عقلي وعلمي حيث يمكن أن نلاحظ فرقاً أساسياً بين المجتمعات الغربية والمجتمعات الشرقية»[٣]. فقد أنتجت المجتمعات الشرقية، في نظره، فناً شبقياً érotique يعتمد على فن إنتاج المتعة من خلال العلاقة الجنسية، متعة مكثفة وقوية ودائمة قدر الإمكان. أما الخطاب الجنسي الذي نجده في الغرب منذ العصر الوسيط فهو خطاب يقوم على علم للجنس Scientia Sexualis، أي البحث في حقيقة الجنس. وبالتالي، فإن ما يبحث عنه الخطاب الغربي في الجنس ليس كثافة وقوة المتعة، وإنما حقيقة الجنس[٤].

يقوم تحليل ميشيل فوكو للجنس في علاقته بالدين على أطروحتين أساسيتين تتعارضان والفهم الحداثي للجنس: تتمثل **الأولى** في رفضه لأطروحة القمع والكبت

---

(١) Michel Foucault, Dits et écrits, vol. 4, op-cit., p. 125.

(٢) *Ibid.*, pp. 216 - 218.

(٣) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 3, op. cit., p. 556.

(٤) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., p. 557.

والتحرير التي قال بها التحليل النفسي والتحليل النفسي الماركسي على السواء وهو ما بيّنه بالتفصيل في كتابه: **إرادة المعرفة**. وتتمثل الأطروحة **الثانية** في رفضه للتحقيب التاريخي للجنس الذي اعتمده التحليل النفسي، والذي يقوم على ثلاث مراحل أساسية هي: المرحلة اليونانية ـ الرومانية حيث كان الجنس حراً، والمرحلة المسيحية التي تميزت بوضعها لمحرمات وممنوعات على الجنس، وفرضت صمتاً على الجنس، وأخيراً المرحلة الحديثة التي قامت فيها البورجوازية بقمع الجنس الذي لم يتحرر إلا في نهاية القرن التاسع عشر على يد سيغموند فرويد.

يرفض ميشيل فوكو هذا المخطط التاريخي والنظري في الوقت نفسه، ويقترح تحليلاً مغايراً لتاريخ الجنس، وذلك بالاعتماد على أبحاث صديقه المؤرخ پول ڤين التي تؤكد على أن الجنس لم يكن حراً في العصور القديمة، وأنه منذ المرحلة الرومانية بدأت الأحكام الأخلاقية ترتبط بالأفعال الجنسية، وبالتالي فإن ما حدث مع المسيحية هو تغيُّر في الوسائل فقط. قال فوكو: «يبدو لي أن المسيحية قد حملت إلى التاريخ الأخلاقي، وهو تاريخ روماني، تقنيات جديدة»[١]. وبتعبير آخر، فإن المسيحية لم تمنع الجنس، وإنما فرضت عليه تقنيات وإجراءات جديدة، وآليات سلطوية جديدة حتى تُطبِّق عليه أخلاقياتها التي ورثت جزءاً منها من العالم الروماني القديم.

على سبيل المثال، يرى ميشيل فوكو أن الزواج الأحادي والوفاء للحياة الزوجية لم تبتكرهما المسيحية، بل كانا شائعين في المرحلة الرومانية الوثنية، وأن المسيحية قد استعادتهما وقامت بتقويتهما، وبالتالي فإن الأخلاق المسيحية ما هي إلا جزء من تلك الأخلاق الوثنية الرومانية. وتشهد كتابات القديس أوغسطين على أن المسيحية التي أقامت علاقة جديدة ما بين الذاتية وما بين الجنس، قد أبقت الشكل الذكوري للجنس مهيمناً. فإذا كان أرتيمدور، وهو أحد الفلاسفة الوثنيين الهلنستيين، قد أكد على الإيلاج في الفعل الجنسي، فإن أوغسطين أكد من جانبه على حالة الانتصاب التي تعبِّر عن الفعل غير الإرادي في الإنسان الذي طالما رغب في الاستقلال عن إرادة الله، وليؤكد علاقة الإنسان بذاته، وليس علاقة الإنسان بالآخر، وأن "الليبيدو" يعني مبدأ الحركة المستقلة للأعضاء الجنسية، بما أن طبيعة هذا المبدأ تتصل بالإرادة. ولذلك، فإن الحل أو العلاج الذي تقدمه المسيحية باسم القديس أوغسطين يختلف عن الحل الأفلاطوني، وذلك لأنه إذا كان أفلاطون يدعونا إلى تحويل النظر إلى الأعلى وتذكر ما نسيناه، فإن القديس أوغسطين يدعونا للنظر إلى الأسفل وإلى الداخل حتى نتمكن من معرفة حركات الروح، ومعرفة تلك الحركات التي تأتي من الليبيدو. وتقتضي هذه المهمة التشخيصية للروح ليس فقط التحكم في الذات، وإنما القدرة على المعرفة، وعلى تمييز الحقيقة من الوهم، أو كما قال فوكو تقتضي نوعاً من «تأويل الذات»[٢].

---

(١) *Ibid.*, p. 560.

(٢) *Ibid.*, p. 176.

ولذلك، فإن الأخلاق الجنسية المسيحية تفترض نوعاً من الواجبات الصارمة، وهذا ما نقرأه في الأدبيات الزهدية والرهبانية في القرنين الرابع والخامس الميلاديين، تلك الأدبيات التي لا تهدف إلى المراقبة الفعلية للسلوك الجنسي، وإنما تهتم بتدفق وكثرة الأفكار التي تخترق النفس وتزعج بتعددها «الوحدة الضرورية للتأمل، وتقدِّم للذات صوراً من إغواء الشيطان»[١].

من هنا فإن مهمة الرهبنة لا تتمثل في التحكم الكامل في الذات وممارسة السيادة عليها مثلما كان الأمر في المرحلة الرومانية، وإنما تتمثل في المراقبة الدائمة للأفكار، وتصفيتها والنظر في ما إذا كانت أفكاراً خالصة أو أفكاراً تشوبها شائبة معينة. ومن هنا أيضاً جاءت ضرورة مراقبة الأفكار وفحصها وإخضاعها للاختبار في المسيحية. وبحسب كاسيانوس، الذي اهتم فوكو بنصوصه كثيراً، يجب أن نقف من أنفسنا موقف الصرّاف وموظف البنك الذي يفحص النقود. كما أن معنى الصفاء والطهارة في المسيحية يتطلب اكتشاف الحقيقة في النفس، واستبعاد الأوهام التي تطفو عليها، والعمل الدائم على استبعاد الأفكار والخواطر التي توحي بها النفس دائماً ومن غير توقف. وتشير هذه العملية إلى أن هناك صراعاً روحياً ضد الدناسة/ النجاسة. وبناء عليه، فإن ما يميز الموقف المسيحي من الجنس هو عملية الانتقال من العلاقة بين الذات والآخر في الفعل الجنسي ممثلاً بالإيلاج، إلى أخلاق جنسية مسيحية قائمة على علاقة الذات بالذات من خلال حالة الانتصاب. ولذلك، فإن إحدى المشكلات الكبرى التي ستواجهها هذه الأخلاق، وتحاول مراقبتها بشدة، هي مشكلة الاستمناء، وذلك على عكس الأخلاق اليونانية التي لا تعير اهتماماً لهذا الموضوع لأنها ترى أن هذا سلوك خليق بالعبد وليس بالمواطن الحر[٢].

كما انتهى ميشيل فوكو في تحليله لنصوص كاسيانوس، وبخاصة ما تعلق منها بقوائم العفة والفسق، إلى الإقرار بأن موضوع هذه القوائم ليس تحديد المسموح والممنوع فقط، وإنما طرح تقنية من أجل تحليل وتشخيص الفكر وأصوله وخصائصه ومخاطره والحدّ من الغواية. وإذا كان الهدف هو استبعاد كل ما هو دنس، فإنه لا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بنوع من الحذر والانتباه الذي لا يتوقف أبداً، وبنوع من الشك الدائم في كل لحظة ضد ذات النفس.

تؤدي هذه العملية وغيرها من العمليات إلى الزهد الذي يتخذ شكل العفّة حيث يمكن، في نظر ميشيل فوكو، ملاحظة وجود عمليتين أساسيتين: عملية تذويت تتضمن أخلاقاً متمركزة حول اقتصاد الأفعال، لا تنفصل عن المعرفة التي تجعل من واجب البحث وقول الحقيقة عن ذات النفس شرطاً لازباً ودائماً لهذه الأخلاق. وتتطلب هذه العملية التذويتية، إن صحّت العبارة، عملية توضيع للذات من قبل الذات. وإن عملية

(١) *Ibid.*, p. 177.
(٢) *Ibid.*, p. 178.

التذويت التي تأخذ شكل البحث عن حقيقة الذات تتم من خلال عمليات معقدة مع الآخر، وبأشكال مختلفة، ذلك لأن الاعتراف للآخر وإطاعته وإتباع نصائحه من الشروط اللازمة في هذه المعركة. وتتضمن نصوص كاسيانوس، في نظر ميشيل فوكو، الملامح المختلفة لهذه الأخلاق الجنسية، وهي ملامح منسجمة ومنسّقة[١].

إن مجمل الإجراءات والقواعد والتقنيات التي اتخذتها المسيحية تجاه الجنس يلخصها ميشيل فوكو في مفهوم السلطة الرعوية **pouvoir pastoral** التي تقوم على مجموعة من الأفراد الذين يؤدون دور الراعي في المجتمع المسيحي بالنسبة لبقية الأفراد الذين يمثلون دور القطيع. تتميز هذه السلطة التي لم تعرفها إلا بعض المجتمعات الشرقية كمصر القديمة وبني إسرائيل بجملة من الخصائص منها أن الراعي يمارس سلطته على الرعية (أو القطيع)، وليس على الأرض. ويقوم بجمع القطيع وقيادته. ويكمن دوره في ضمان خلاص القطيع، ولذا فإن ممارسة السلطة أمر واجب[٢]. وبناء على هذه الخصائص الأساسية، يخلص ميشيل فوكو إلى القول إنه، وبناء على التنظيم الرعوي للمجتمع المسيحي الذي بدأ في القرن الرابع بعد الميلاد، تطورت آلية سلطوية على درجة من الأهمية بالنسبة للتاريخ المسيحي الغربي عموماً، وبالنسبة للجنسانية خصوصاً. وتكمن هذه الآلية في واجب الخلاص، والمراقبة الدائمة، والطاعة المطلقة للراعي أو الراهب الذي يحمل سلسلة من التقنيات والإجراءات المتعلقة بالحقيقة وإنتاج الحقيقة، وذلك عن طريق الاعتراف /confession aveu الذي تطور من خلال امتحان الضمير الذي شكّل الرابطة الدائمة بين الراعي والقطيع. وعلى هذا الأساس، حاولت المسيحية أن تفرض نوعاً من الزهد من خلال التحكّم ومراقبة الجنس من جهة، وتوجيهه من الداخل من جهة أخرى.

وعليه، فإن أساس الموقف المسيحي من الجنس لا يتمثل في «المنع أو الرفض، ولكن في وضع وإقامة آليات سلطوية وآليات مراقبة، كانت في الوقت نفسه آليات معرفة بالأفراد، وأيضاً معرفة الأفراد بذواتهم»[٣]. وعندما يقول فوكو إن هناك آليات سلطة فلا يجب أن نفهم فقط وجود آليات منع، وإنما آليات إنتاج وتكثيف وتنويع أيضاً، وذلك طبقاً لمفهومه للسلطة المنتجة. وبذلك يرفض فوكو أهم فرضية يقوم عليها التحليل النفسي ألا وهي فرضية القمع والكبت عموماً، وذلك من خلال تأكيده هذا ليس فقط في إطار المسيحية، ولكن كذلك في إطار الثقافة الحديثة التي تميزت بانفجار خطابي حقيقي حول الجنس، وتشديده على أن ما تميزت به المسيحية مقارنة بالمراحل الأخرى إنما هو إدخالها لجاهزية معقدة الغاية منها تشكيل الفردية والذاتية.

---

(١) *Ibid.*, p. 308.

(٢) *Ibid.*, pp. 136 - 137.

(٣) *Ibid.*, p. 566.

والحق فإننا لا نستطيع فصل مفهوم السلطة الرعوية، بما هي علاقة بين الديني والسياسي، عن موضوع السلطة عامةً في فلسفة ميشيل فوكو. وبالنظر إلى أن هذا الموضوع هو من المواضيع المركزية في هذه الفلسفة، فإننا سنكتفي بالإشارة إلى ما له علاقة مباشرة بموضوعنا. وأول ما تجب الإشارة إليه هو أنه إذا كانت السلطة الرعوية هي السلطة الدينية المرتبطة بمسألة الجنس، وتشكّل الذات الغربية، فإنها تُعدّ أحد الأشكال الأساسية لتحليل السلطة عند هذا الفيلسوف الذي قدم بدايةً تحليلاً للسلطة باسم السلطة الانضباطية disciplinaire والسلطة الحيوية biopouvoir، ثم توسع في هذا المفهوم من خلال السلطة الرعوية، وما أسماه في دروسه الأخيرة بفنون الحُكم/ المُلك la gouvernementalité ، تلك التي تعكس جانباً من تطور مفهومه للسلطة.

أدى تفكك السلطة الرعوية إلى ظهور أشكال جديدة من الحكم، منها "دولة العدل" كما صاغها بوجه خاص القديس توما الاكويني Saint Thomas d'Aquin في العصور الوسطى عموماً، و"الدولة الإدارية" في العصر الحديث[1]. كما أدت هذه الأشكال بالطبع إلى استبدال بعض المعايير، ومنها على وجه التحديد استبدال خلاص الروح بحفظ الحياة، كما استبدلت الآليات الخاصة بالمعرفة، والمركّزة على الاعتراف وتوجيه الضمير وإنقاذ كل فرد على حدة، بتقنيات لها وظيفة ضمان الإنتاجية والأمن والسعادة للفرد وللجماعة على حد سواء. ومن هذه السلطة القائمة على "مصلحة الدولة" و"الشرطة" ظهر ما نسميه اليوم في معجم ميشيل فوكو بالدولة الليبرالية التي سترفض باسم الاقتصاد السياسي مبدأ تدخل الدولة، وتسمح ببروز المجتمع المدني، وتنادي بفصل الدين عن السياسة. من هنا، فإن المجتمع المدني هو نتيجة لأشكال الحكم الجديدة التي ظهرت في القرن الثامن عشر بوصفها أشكالاً ضرورية للحكم، بحيث أصبح من مهام الدولة ضمان هذا المجتمع، وأصبحت الحرية عنصراً ضرورياً في الحكم، ومبدأ إجرائياً من الدرجة الأولى، وبذلك أصبحت الحرية مبدأ للحدّ من سلطة الدولة. وهذا ما يعنيه فوكو بمصطلح: "الليبرالية".

---

(١) تتحدد الدولة الإدارية في نظر فوكو بالقاعدة المعروفة بالمصلحة العليا للدولة raison d'Etat، ويقصد بها معرفة الوسائل الخاصة بتأسيس وحفظ وتقوية الهيمنة والسيطرة على السكان، كما تقتضي معرفة ما هو ضروري وكاف للحفاظ على الدولة. وبتعبير آخر، فإن فكرة المصلحة العليا للدولة تحيل إلى الدولة، وإلى ضرورة الحفاظ عليها. وهذا التصور كان نتيجة للتحولات التي عرفتها أوروبا بعد حرب الثلاثين سنة ١٦١٨ ـ ١٦٤٨. كما ظهر مفهوم مواز له ألا وهو علم الشرطة الذي ظهر في الكتابات الألمانية والايطالية لأسباب تاريخية متعلقة بتشكل الدولة في هذين البلدين. ويتمثل الجديد في الدولة الإدارية، المشكّلة من آليتي مصلحة الدولة والشرطة، في طريقة اهتمامها بالدين لا من حيث حقيقة العقائد، ولكن من حيث نوعية الحياة الأخلاقية، وذلك بحكم أن جميع مهام الدولة الإدارية موجهة نحو حفظ الحياة وتحسينها.انظر: Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., pp. 148 - 161.

من خلال هذا التحليل التاريخي المختصر لأشكال الحكم، أو بتعبير دقيق لفنون الملك، خلص ميشيل فوكو إلى القول:

«إن العقلانية السياسية قد تطورت طوال تاريخ المجتمعات الغربية. ولقد تجذرت وتأصلت بدايةً في فكرة السلطة الرعوية، ثم لاحقاً في مصلحة الدولة، وكان من آثارها المحتومة الفردانية والشمولية. والتحرر لا يمكن أن يأتي من خلال نقد الآثار، وإنما بنقد جذور العقلانية السياسية ذاتها»[1].

لذا لم يتردد فوكو في وصف آليات الإخضاع التي طورتها الدولة الليبرالية، وعلى رأسها المشتمل Panoptique ومختلف السياسات الحيوية، بأنها شكل من أشكال الهيمنة والسيطرة. إلا أننا نعتقد أن فوكو مع ذلك قد بيَّن بعض الخصائص الأساسية التي ميّزت الدولة الليبرالية مقارنة بالأشكال المختلفة للسلطة، وبخاصة السلطة الرعوية بما هي سلطة دينية، وتتمثل هذه الخصائص في الآتي:

١. ليست الليبرالية إيديولوجيا أو مثالاً، وإنما هي شكل من أشكال الحكم، ومن العقلانية المعقدة جداً.

٢. أهمية ظهور المجتمع المدني ابتداء من القرن الثامن عشر، ودوره في الحدّ من سلطة الدولة، بناء على ضرورات الاقتصاد السياسي.

٣. ارتباط السلطة الليبرالية بالحرية والمقاومة في الوقت نفسه.

٤. تعد الدولة الليبرالية مقارنة بالدولة الإدارية والسلطة الرعوية بمثابة دولة الحدّ الأدنى le moindre Etat.

٥. الاعتراف بطبيعة السكان[2].

بناءً على هذه المميزات، يرى بعض الدارسين أن اهتمام ميشيل فوكو بالحرية في الدولة الليبرالية، ولا سيما في دروسه الأخيرة، دليل على انتصاره لليبرالية الجديدة كما تمثلها مدرسة شيكاغو التي اهتم بها في كتابيه: **الإقليم، السكان، الأمن**، و**مولد السياسة الحيوية**. كما تؤكد نزعته نحو التحرر، واهتمامه بالمختلف بما هو تجاوز للحد، واختراق للمعيار، وتأكيده على قيمة الحرية بما هي ممارسة تظهر في أشكال تاريخية عديدة، سواء في دراساته لتجارب ثقافية كتجربة الجنون والجريمة والجنس، أو وقوفه عند أحداث تاريخية بعينها مثل وقوفه عند الثورة الإيرانية بوصفها حركة دينية وسياسية وروحية، وهو ما يتطلب النظر ملياً في هذا الموقف.

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 3, op. cit., p. 161.

(٢) Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard & Seuil, 2004, p. 30.

ثالثاً ـ في الروحانية السياسية[١]

تعد التغطية الصحفية التي قام بها ميشيل فوكو لأحداث الثورة الإيرانية، كمراسل للجريدة الإيطالية *Corriere della serra*[٢]، من أهم الأحداث السياسية التي قام بها في السنوات الأخيرة من حياته، حيث نشر مجموعة من المقالات التي تنمّ في مجملها عن إعجابه بالثورة الإيرانية وبخصوصياتها[٣]. وإن قراءة وتحليل المقالات أو النصوص التي خصّها لحدث الثورة الإيرانية لتكشف عن جملة من الأفكار المتعلقة بالوضع السياسي في إيران عموماً، وبجملة من المعطيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الخاصة بإيران وبالأسرة الحاكمة، وبطبيعة حكمها، وبعلاقاتها الخارجية، والتي يُمكن تلخيصها في اقتصاد قائم على البترول، وتحالف استراتيجي مع الولايات المتحدة الأمريكية، ودور كبير للمؤسسة العسكرية، ومكانة ثقافية واجتماعية وسياسية طاغية للمذهب الشيعي الذي تحول إلى حركة شعبية، وذلك بسبب أزمة التحديث التي عرفتها إيران حيث اتخذ شكل العتاقة أو الفوات archaïsme المُصاحب بالاستبداد والفساد، وبالتالي قوبل بالرفض من قبل غالبية المجتمع.

ولهذا الرفض أسبابه التاريخية منها ما يعود إلى طبيعة حكم العائلة الحاكمة، وإلى سياستها القائمة على ثلاثة مبادئ استقتها من كمال اتاتورك وهي: الوطنية، والعلمانية، والتحديث. وإذا كان النظام قد عمل على تحديث البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبخاصة منها النظام التربوي، فإن الهدفين الأولين لم يتمكن مطلقاً من تحقيقهما، وذلك لأن إيران لم تستطع الانفكاك من التحالفات الجيو ـ سياسية القائمة

---

(١) للمزيد من التفصيل انظر: الزواوي بغوره، «الانطولوجيا التاريخية والموقف من الإسلام»، في: **الدين والسياسة من منظور فلسفي**، اشراف محمد المصباحي، منشورات عكاظ، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠١١، ص ص ٥١ ـ ٨٩.

(٢) نشر ميشيل فوكو ١٤ مقالاً وحواراً بمناسبة هذا الحدث، وقد جُمعت في المجلد الثالث من كتابه: **أقوال وكتابات، ١٩٥٤ ـ ١٩٨٨**.

(٣) زار ميشيل فوكو إيران مرتين، الأولى ما بين ١٦ ـ ٢٤ أيلول/ سبتمبر ١٩٧٨، والثانية ما بين ٩ ـ ١٥ تشرين الأول/ نوفمبر ١٩٧٨. في زيارته الأولى التقى بمدينة قم بآية الله شريعت مداري الذي كان في ذلك الوقت يمثل مرجع التقليد، وقام بالترجمة في هذا اللقاء مهدي بزركان الذي سيكلفه لاحقا آية الله الخميني بتشكيل الحكومة. وكان قد سبق لميشيل فوكو أن تدخل لصالح المعارضة السياسية الإيرانية، وندد بتجاوزات قوى الأمن الإيرانية (السافاك) في زمن الشاه. وقبل سفره درس تاريخ إيران، واطلع على المذهب الشيعي من خلال الدراسات التي قدمها المستشرق الفرنسي هنري كوربان، والمؤرخ پول فياي. انظر:

- Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 3, op. cit., pp. 662.

على استغلال ثروتها البترولية، وموقعها الجغرافي، بحيث تحالف الأب مع الإنجليز حتى يبعد الخطر الروسي، وقام الابن، محمد رضا بهلوي، باستيدال التحالف مع الإنجليز بالخضوع للهيمنة الأمريكية. وأما بالنسبة للعلمانية. فإن المذهب الشيعي شكّل بحسب ميشيل فوكو: «المبدأ الحقيقي للوعي والشعور الوطني»[١]. لذا فإن كل ما قام به رضا شاه هو محاولة إحياء العزّة أو النزعة الإيرانية l'aryanité[٢] التي تعتمد على أسطورة نقاء العرق الإيراني، وبالتالي لم يتبق للحكم إلا التحديث. وبسبب ما اعترى الحُكم من فساد واستبداد، فقد تم رفضه من قبل المجتمع، بل هناك من لم يتردد في القول إن النظام أصبح شكلاً من أشكال الاستعمار!

إن نظام الحكم الذي اعتمد على التحديث الناقص، إن جازت العبارة، أصبح عتيقاً، أو كما قال فوكو: «إن العتاقة اليوم تتمثل في مشروع التحديث، وفي سلاح الاستبداد، وفي نظام الفساد. إن العتاقة هي "النظام"»[٣]. من هنا لم يجد علماء الدين صعوبة في الدعوة إلى مناهضة نظام الحكم ممثلاً في الشاه، وأمريكا، والغرب وماديته، وكذلك في الدعوة باسم القرآن والإسلام إلى النضال والصراع والكفاح ضد هذا النظام. وعلى الرغم من خصوصية المذهب الشيعي الذي تقوم بعض أركانه على عقيدة "المهدي المنتظر"، إلا أن علماء هذا المذهب، ومنهم آية الله شريعت مداري، يرون أن الشيعة على الرغم من إيمانهم بهذه العقيدة إلا أنهم يناضلون يومياً من أجل قيام "حكومة إسلامية".

ليس المذهب الشيعي في نظر ميشيل فوكو، إيديولوجيا شعبية، وإنما هو:

«مجرد قاموس بسيط من خلاله يتم التعبير عن آمال وتطلعات لم تجد كلمات مناسبة تعبّر عنها. إنه اليوم، مثلما كان دائماً في الماضي، الشكل الذي يتخذه الصراع السياسي ما أن تعبئ السياسة الطبقات الشعبية، ويجعل من آلاف الغاضبين، والكارهين، والبائسين، واليائسين، قوةً. إنه يجعل منهم قوة، لأنه قوة تعبير، ونمط من العلاقات الاجتماعية، وتنظيم أولي سلس ومقبول بشكل واسع، وشكل للوجود، وطريقة في الكلام والاستماع، يسمح بأن تكون مع الآخرين، وبأن يكونوا معك»[٤].

لا شك في أن هذا التعريف لدور المذهب الشيعي المتمثل في مدى قدرته على التعبير وتحوله إلى خطاب، ينفي عنه فكرة الايديولوجيا التي لا تتفق وتحليلات

---

(١) *Ibid.*, p. 681.

(٢) روي متحدة، بُردة النبي: **الدين والسياسة في إيران**، ترجمة وتعليق رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٧، ص ٣٩٧.

(٣) Michel Foucault, *Dits et écris*, vol. 3, op. cit., p. 683.

(٤) *Ibid.*, p. 688.

الفيلسوف الفرنسي لأنها تفرض الانحياز والحزبية والمصلحة وهذا ما لم يُلاحظ خلال تغطيته للأحداث. وعدم إدراكه للطابع الإيديولوجي للحركة السياسية العامة التي كانت وراء قيام الثورة يُعدّ، في نظر بعض المحللين، من الأسباب الأساسية لعدم فهمه لطبيعة الثورة ذاتها[١].

لقد كان من نتائج هذه الروح الدينية قيام الثورة في يوم ١١ شباط/فبراير ١٩٧٩. لذا خلص الفيلسوف إلى أنه لا حاجة إلى القول إن الدين لا يُشكل فقط شكلاً من الاتفاق، ولكنه أكثر من ذلك إنه يشكل قوة، يمكن أن تجعل شعباً كاملاً ينتفض ليس فقط ضد العاهل وشرطته، ولكن ضد النظام بكامله، ونظام الحياة، والعالم، أو كما قال «شعب أعزل يقلب بيديه نظاماً فائق الجبروت»[٢]. وتكمن أهمية هذه الثورة في كونها لا تشبه أي نموذج ثوري معترف به. وإن فرادتها هي التي شكّلت قوتها، ويمكن أن يؤدي انتشارها إلى قلب موازين القوى في منطقة الشرق الأوسط. وباعتبارها حركة إسلامية، فإن «الإسلام، وهو ليس مجرد دين وإنما نمط حياة، وانتماء إلى تاريخ وإلى حضارة، يخاطر بأن يصبح قنبلة موقوتة كبيرة على مستوى مئات الألوف من الناس. ومنذ البارحة، فإن كل دولة مسلمة يمكن تثويرها من الداخل، وانطلاقاً من تقاليدها القديمة»[٣]. لقد تفردت الثورة الإيرانية مقارنة بما حدث في الصين إبان الثورة الثقافية، وكوبا، والفيتنام، وأحداث ١٩٦٨ الأوروبية. ونظرا لفرادة وتميز هذا الحدث، فقد اًضطربت كثيراً عقول وأفكار المراقبين والمهتمين الذين استندوا إلى نماذج فكرية جاهزة. وفي نظر ميشيل فوكو، فإن ما يميز هذه الثورة هو طريقتها وأسلوبها، غايتها وهدفها. يقول فوكو: «خلال تواجدي في إيران لم اسمع أحداً يتحدث عن "الثورة"، ولكن الغالبية حدّثوني عن "الحكومة الإسلامية". وهذه ليست مفاجأة، لأن آية اللّه الخميني، كان قد قدم هذه الإجابة المقتضبة للصحفيين»[٤]. فماذا تعني الحكومة الإسلامية؟

ينفي ميشيل فوكو أن يكون المقصود بذلك نظاماً سياسياً يلعب فيه الاكليروس clergé دور الموجِّه والمنظِّم والمؤطِّر. لقد تم استعمال عبارة "الحكومة الإسلامية" في نظره للدلالة على أمرين:

١) **يوتوبيا** utopie أو **مثال** ideal كما تقول الأغلبية. وهو عبارة عن نموذج قديم ضارب في القدم، وفي المستقبل معاً، ويتمثل في العودة إلى الإسلام الأول زمن النبي محمد، وكذلك الذهاب نحو نقطة بعيدة في المستقبل حيث يمكن الجمع بين الطاعة

---

(١) اوليفيه روا، **عولمة الإسلام**، ترجمة لارا معلوف، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٣، ص ٣٣.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écris*, vol. 3, op. cit., p. 761.

(٣) *Ibid.*, p. 761.

(٤) *Ibid.*, p .691.

والوفاء. وتتمثل معالم هذه الحكومة في: تقدير العمل، واحترام الحريات التي لا تسيء للآخرين، وحماية الأقليات شريطة أن لا تؤذي الأغلبية، وأن لا تقوم العلاقة بين الرجل والمرأة على أساس التفاوت في الحقوق، وإنما على أساس الاختلاف بما أن هناك اختلافاً في الطبيعة بين الجنسين. وسياسياً، فإن القرارات تُؤخذ بالأغلبية، والحكّام مسؤولون أمام الشعب، وأي شخص وفقاً للقرآن يمكن أن يطالب بمحاسبة الحاكم. يعلق ميشيل فوكو على هذا التحديد بالقول إن هناك الكثيرين ممن يقولون إن الحكومة الإسلامية عبارة غير محددة المعالم، إلا انه وجدها على قدر كبير من الصفاء والشفافية والنقاوة limpidité المألوفة. ومع ذلك يقول: «إنها أقل ضماناً»![١]

٢) **روحانية سياسية**: وهناك معنى ثان لهذه الحكومة الإسلامية، ويتمثل في إدخال بُعدٍ روحي في الحياة السياسية أو ما أسماه بالروحانية السياسية spiritualité politique، والعمل على أن لا تكون الحياة السياسية كما كانت دائماً، أي عائقاً أمام الحياة الروحية، وإنما على السياسة أن تصبح: «وعاء، ومناسبة، وخميرة»[٢] لهذه الروح. والمثال البيِّن على هذه الروحانية السياسية هو علي شريعتي.

اعترف ميشيل فوكو بأنه من الصعب أن يحكم على الحكومة الإسلامية بوصفها فكرة أو مثالاً، ولكنها أثارت إعجابه بوصفها إرادة سياسية، أو كما قال: «لقد أعجبتني في جهدها من أجل تسييس بنى اجتماعية ودينية لا انفصال بينها، وذلك من أجل الإجابة على أسئلة حاضرة. ولقد أعجبتني في محاولتها لفتح بعد روحي في السياسة»[٣].

تعكس هذه العبارات القاموس الفلسفي للفيلسوف، والتحول الذي أصاب فلسفته بعد اكتشافه للذات، وهذا ما بيَّنته أعماله الفلسفية اللاحقة. وعلى الرغم من طرحه لأسئلة متعلقة بطبيعة الحدث، وبمستقبل الحدث، إلا أنه لم يهتم بالبديل الذي تحمله الثورة، واكتفى بوصف الحدث، بل نجده قد عبَّر في إحدى مقالاته عن عجزه عن تصوّر المستقبل، قائلاً: «لا أستطيع كتابة تاريخ المستقبل. ولستُ دقيقاً في تصور الماضي. ولكنني أحاول أن أحدد ما يجري وما يحدث، ذلك أن ما يجري هذه الأيام ليس مكتملاً، والأحداث ما تزال جارية. ربما هذا هو العمل الصحفي، صحيح فأنا حديث العهد بالأحداث neophyte»[٤]. وهنا يُطرح سؤال أساسي وهو: ما معنى الثورة إذا لم تؤد إلى الحرية وإلى العدالة؟

لقد كان اهتمام فوكو منصّباً على ما أسماه بـ"لغز الانتفاضة"[٥]، وكل ما كان يهمّه من الحركة هو كونها تمثل نوعاً من النفي للسياسة بما أنها رفعت الشرعية عن

---

(١) *Ibid.*, p. 692.

(٢) *Ibid.*, p. 693.

(٣) *Ibid.*, p. 694.

(٤) *Ibid.*, p. 714.

(٥) *Ibid.*, p. 792.

السلطة. لقد كانت حركة حرية وتحرر وقطيعة مع أصناف الحتميات والتاريخ. وهذه نظرة تتطابق مع مجمل موضوعاته التي حللها. وبالتالي، فإنه كان يرى في الشعب المنتفض مثله مثل المنحرف والمجنون، أي انه لا يلعب اللعبة السياسية، ويحيل السلطة إلى وضعها الأولي ألا وهو القوة والقوة فقط. والذي لا شك فيه هو أن هذا الوصف والموقف يتفق وفلسفته الداعية إلى تشخيص الحاضر، ودراسة السلطة بوصفها علاقات قوى في وضع استراتيجي معيِّن. كما أن هذا الموقف يتفق وفلسفته الرافضة لفكرة البدائل، والمكتفية بالوصف والتحليل التاريخيين، وإلى ما أصابها من تحول في نهاية السبعينات وبداية الثمانينات من القرن العشرين عندما برزت لديه مسألة الذات والأخلاق، فكان أن عبّر عنها خلال حدث الثورة بالروحانية السياسية التي سيتوسع فيها باسم الزهد الفلسفي.

رابعاً ـ في الزهد الفلسفي

يحتل درس: **تأويل الذات**، الذي قدمه فوكو في العام ١٩٨٢، منزلة خاصة ضمن دروسه في الكوليج دو فرانس، وضمن أعماله الفلسفية التي نشرها وهو على قيد الحياة. وذلك لكونه اهتم بموضوع جديد ستكون له انعكاسات خطيرة على مجمل فلسفته، ونعني بذلك موضوع: الاهتمام بالنفس/ الذات، وبالممارسات المتعلقة بهذا الاهتمام أو بما يسميه بثقافة النفس. إن منطلق هذا الدرس هو قراءة **محاورة ألقيبيادس** لأفلاطون، ولحكمتَيْ: "اعرف نفسك"، و"اهتم بنفسك". ولتحليل التحولات التي عرفتها حكمة الاهتمام بالنفس، قام ميشيل فوكو بقراءة ومتابعة تاريخية لنصوص المدارس الفلسفية اليونانية والرومانية المتمثلة في الرواقية والابيقورية والكلبية. وبالاعتماد على طريقته الخاصة بوصف وتحليل الخطاب استطاع ميشيل فوكو أن يبيِّن علاقة "اعرف نفسك" بـ"أهتم بنفسك"، والأدوار الفلسفية المتبادلة بينهما عبر التاريخ.

يرى ميشيل فوكو أن النموذج الأفلاطوني للاهتمام بالنفس يظهر من خلال **محاورة ألقيبيادس**. وأن منطلق هذه المحاورة هو أن ألقيبيادس يجهل نفسه، وبالتالي عليه أن يكتشف جهله، ولكي يكتشف جهله عليه أن يهتم بنفسه، ولكي يهتم بنفسه عليه أن يعرف نفسه. وعليه، فإن المجال الكلي للاهتمام بالنفس محكوم بشرط معرفة النفس، حيث يؤدي التذكر دوراً مركزياً في العلاقة ما بين الاهتمام بالنفس وما بين معرفة النفس.

أما النموذج المسيحي الذي ظهر ما بين القرنين الثالث والرابع الميلاديين، والذي يطلق عليه اسم النموذج "الزهدي ـ الرهباني"، فيتميز بعلاقته المعقدة ما بين النفس والحقيقة والوحي، وبأن معرفة النفس تشترط التطهر، وبالتالي فإن العلاقة أشبه ما

تكون بدائرة تتم من خلال معرفة النفس، ومعرفة الحقيقة، والاهتمام بالنفس. وإذا كان الخلاص يتطلب التسليم بحقيقة الوحي، فإنه لا يمكن معرفة هذه الحقيقة إذا لم يتم الاهتمام بالنفس في شكل معرفة تطهرية للقلب. وهذه المعرفة التطهرية لذات النفس غير ممكنة إلا بشرط أن تكون هناك علاقة أساسية بالحقيقة: حقيقة النص وحقيقة الوحي. وتتم معرفة النفس في المسيحية من خلال تقنيات معينة لها وظيفة أساسية تتمثل في تبديد وإزالة الأوهام الداخلية، وفحص الوسواس والإغواء الذي يداخل النفس والقلب. وأخيراً، فإن معرفة النفس ليس لها في المسيحية تلك الوظيفة التي تقتضي الرجوع إلى النفس من خلال فعل التذكّر، والعثور على الحقيقة التي تتأملها، وذلك لأن العودة إلى النفس إنما تكون من أجل إنكار النفس لذاتها renonciation. وعليه، فإن نموذج الاهتمام بالنفس في المسيحية يتكون من ثلاثة عناصر مترابطة: **أولاً** علاقة دائرية ما بين حقيقة النص ومعرفة النفس؛ **وثانياً** طريقة في التفسير من أجل معرفة النفس؛ **ثالثاً** وأخيراً فإن الهدف هو إنكار النفس. وما بين هذين النموذجين المعروفين، هناك في نظر ميشيل فوكو، نموذج ثالث هو النموذج الفلسفي كما صاغته المدارس الفلسفية المتأخرة، وبخاصة المدرسة الرواقية، وهو النموذج الذي يمثل الزهد الفلسفي.

إذا كان النموذج الأفلاطوني التذكّري، والنموذج المسيحي - التفسيري قد تميّزا بهيمنتهما وسيطرتهما على تاريخ الفكر طوال العصر الوسيط والعصر الحديث، فإن هذا لا ينفي وجود نموذج ثالث مختلف عنهما لأنه لا يماهي بين الاهتمام بالنفس ومعرفة النفس، وإنما يميل بالعكس إلى تقوية وتفضيل الاهتمام بالنفس، أو يحافظ على الأقل على استقلالها مقارنة بمعرفة النفس التي أصبحت لها مكانة محددة وضيّقة للغاية، وذلك على خلاف النموذج المسيحي لأنه لا يميل إطلاقاً إلى تفسير النفس، ولا إلى إنكار النفس، وإنما يميل ويتجه بالعكس إلى تكوين النفس باعتبارها هدفاً يجب بلوغه وتحقيقه. وما يميّزه عن النموذج المسيحي المتمركز حول التحقيق الغائي -auto finalisation للعلاقة بالنفس كونه يمثل الوسط الذي شكّل الأخلاق التي ستستقبلها وتَرِثُها المسيحية التي ستقوم بتوطينها وإعدادها في صورة أخلاق مسيحية، كما بيّنا ذلك في المحور الخاص بالجنس.

وإذا كان الزهد الفلسفي كما صاغته الرواقية يختلف عن النموذجين الأفلاطوني والمسيحي، فإن السؤال الواجب طرحه هو: ما طبيعة هذا الزهد؟ يرى ميشيل فوكو أن الزهد يشكّل نوعاً من الممارسة التي تضمن تحوّل النفس التي لا تخضع لقانون سابق، وإنما ترتبط بممارسة الحقيقة، أو بالأحرى بعلاقة الذات بالحقيقة. وتتمثل غايته في الوصول إلى نوع من العلاقة مع النفس تكون فيها النفس ممتلئة ومنجزة وكاملة ومكتفية بذاتها وقابلة لأن تحقّق السعادة. ويعتمد هذا الزهد الفلسفي على بعض القواعد التي

نجدها في الأشكال الأخرى من الزهد، وبخاصة الزهد المسيحي. ومن هذه القواعد على سبيل المثال: التقشف، إلا أن طبيعة الوسائل التي تستخدم لبلوغ هذا الهدف النهائي تختلف عن وسائل الزهد المسيحي. وتتمثّل هذه القواعد في الاستعداد الذي يسمح بحماية النفس، ويُمكّنها من بلوغ غايتها. ولذا فإن ما يميز الزهد الفلسفي، في نظر ميشيل فوكو، هو كونه يجهّز، ويعدّ، ويُمكّن النفس. ولكن بماذا يعدّ هذه النفس/ الذات؟ إنه يعدّها ويهيئها بشيء يسمى في اليونانية بـ paraskeue، الذي ترجمه سنيكا إلى اللاتينية بـ instruction، أي الاستعداد والتجهيز.

و عليه، فإن الزهد الفلسفي له وظيفة تجهيز وإعداد النفس لمختلف أحداث الحياة، والغاية منه هو تحضير وتهيئة الفرد للمستقبل، ولمستقبل يتكوّن من أحداث غير معروفة، ولا يمكن التنبؤ بها؛ أحداث من الممكن أننا نعرف طبيعتها عموماً، ولكننا لا نعرف متى ستحدث، وما إذا كانت ستحدث أم لا. وبالتالي، فإن الأمر يتعلق في الزهد الفلسفي بإيجاد نوع من التحضير والاستعداد والتهيئة بحيث يكون ملائماً ومناسباً لمختلف متطلبات الحياة.

يظهر هذا الاستعداد في تلك الخطابات الصحيحة والصادقة التي تتزود بها النفس بحيث تتحول تلك الخطابات إلى خُلق ethos، أو إلى مجموعة من التمارين المترابطة الضرورية واللازمة والمطلوبة، ومن الممكن أن تكون إجبارية إلى حد ما، ومستعملة على كل حال من قبل الأفراد في نظام أخلاقي وفلسفي وديني، وذلك بغية الوصول إلى هدف روحي محدد. والمقصود بالهدف الروحي هذا نوع من التغيّر والتحوّل في النفس نحو معرفة الحقيقة، يتمثل في ما اصطلح عليه بقول الحق dire-vrai الذي خصص له فوكو درساً كاملاً في الكولج دو فرانس العام ١٩٨٤.

يعتبر قول الحق بمثابة طريقة وكيفية لوجود الذات، والزهد الفلسفي يجعل من قول الحق، كما قال فوكو، نمطاً لوجود الذات. وبذلك يختلف هذا الزهد عن الزهد المسيحي الذي يرتبط بالإيمان وبالنص المقدس، وبالتضحية الدائمة بالنفس إلى درجة الإنكار. يقول ميشيل فوكو:

«إن الزهد الفلسفي، سواء من حيث المعنى أو من حيث الوظيفة، يتم من خلال تذويت الخطاب الحقيقي وهو أساس ممارسة النفس في المرحلة اليونانية والرومانية. وهذا الزهد هو الذي يجعلني قادراً على قول هذا الخطاب الحقيقي، ويجعلني أصبح موضوعاً لمنطوق الخطاب الحقيقي، في حين أن الزهد المسيحي، فيما يبدو لي، كان له دور ووظيفة مغايرة تماماً: إنها بالطبع وظيفة إنكار النفس»[١].

---

(١) *Ibid.*, p. 307.

«كما يختلف الزهد الفلسفي عن الزهد المسيحي على مستوى الممارسات والتقنيات، ذلك أن الزهد المسيحي يتمتع بكثافة في التمارين الزهدية مقارنة بممارسات الزهد الفلسفي الذي يكتفي ببعض الاختبارات التي يقوم بها الزاهد في الصباح، والمتعلقة بالمهمات التي يجب إنجازها، وتمارين في المساء متعلقة بمراجعة الضمير. كما تظهر ممارسات هذا الزهد في بعض قواعد الحذر. وبالتالي، فإن ما يتصف به الزهد الفلسفي هو الحرية في الممارسة مع تحديد بسيط لتمارين تتم في سياق مبدأ أخلاقي عام هو مبدأ جماليات الوجود أو فنون العيش tekhne tou biou، وذلك عكس الزهد المسيحي الذي يقوم على مبدأ الحياة»[١].

لقد صاغ ميشيل فوكو مفهوم جماليات الوجود في مرحلة متقدمة من حياته، وجعل منه علامة مميزة لفلسفته، أو بالأحرى لفلسفته الأخيرة المهتمة بموضوع الذات، وحلله في أعماله الأخيرة التي نشرها قبل وفاته وبخاصة في كتابيه: **استعمال اللذات، والاهتمام بالذات.** ويقضي هذا المبدأ أن تصبح الحياة / الوجود موضوعاً فنياً، وهو ما يتطلب الحرية. فإذا ما وجب أن يكون لفن ما مدونة من القواعد التي يجب أن يخضع لها، فإن هذه القواعد مشروطة بحرية الذات التي تستعمل الفن بحسب هدفها وغايتها ورغبتها وإرادتها في إنجاز أثر جميل. وتُعتبر هذه القاعدة أساس الاختلاف بين الزهدين الفلسفي والمسيحي، لأن الزهد المسيحي يهدف إلى جعل الحياة منظمة ومرتبة، ولذا يعتمد على قاعدة الحياة regula vita. والنموذج التنظيمي لهذا الزهد يتمثل في النموذج العسكري الذي يظهر في أشكال الرهبنة في الشرق وفي الغرب على السواء. أما الزهد الفلسفي فإنه لا يعتمد على قاعدة الحياة، وإنما يعتمد على شكل الحياة forma، أي الشكل الذي نعطيه للحياة وللوجود، وأسلوب حياة. والمثال على ذلك هو أن بناء معبد جميل وفق مقتضيات الفن المعماري يتطلب بالطبع أن يخضع لقواعد فنية لازمة وضرورية، ولكن المهندس الماهر هو الذي يستعمل حريته أكثر ليعطي المعبد شكله الجميل. وبنفس الطريقة، فإن الذي يريد أن يجعل من حياته أثراً فنياً، والذي يريد أن يستعمل كما ينبغي فن العيش والحياة، فإنما يجب أن يكون في ذهنه ليس فقط القواعد التي يجب أن يخضع لها، وإنما حريته في استعمالها بهدف تحويل الحياة إلى أثر فني. والأثر الفني، في نظر ميشيل فوكو، هو ذلك الأثر الذي يخضع إلى شكل ما، وإلى أسلوب ما في الحياة.

---

(١) حول موضوع جماليات الوجود انظر:

- Michel Foucault, «Usage des plaisirs et techniques de soi», in, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., pp. 539 - 561.

- Michel Foucault, *A propos de la généalogie de l'éthique : Un aperçu du travail en cours*, op. cit., pp. 609 - 631.

- Michel Foucault, *Une esthétique de l'existence*, op. cit., pp. 730 - 735.

خامساً ـ الدين والتنوير

لا نستطيع فهم موقف فوكو من الدين سواء ضمن سياق علاقته بالثقافة أو بالجنس أو بحدث سياسي أو بمرحلة تاريخية وفكرية أو بأخلاق معينة، ما لم ننظر أولاً في علاقته بالتنوير، لأن الانطولوجيا التاريخية ما هي إلا تيار من تيارات ما بعد الحداثة التي تحاول إعادة النظر في قيم التنوير، ومنها الدين على وجه التحديد، ولأن موضوع التنوير يعدّ موضوعاً مركزياً في دراساتها التاريخية والفلسفية لما اصطلحت عليه تلك الانطولوجيا بالعصر الكلاسيكي، أي القرنين السابع عشر والثامن عشر كما ظهر جلياً في أهم كتبه، وبخاصة في: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، و**الكلمات والأشياء**، و**المراقبة والمعاقبة**، أو في تحليلها الفلسفي لنص كانط: **ما التنوير؟** حيث بيّنت العلاقة بين النقد والدين والتنوير من جهة، وبين الموقف والخُلق والحداثة من جهة أخرى.

لقد وُصف عصر التنوير بعصر العقل، وعصر العلم، وعصر الفلسفة، وعصر النقد، والسؤال الذي طرحه ميشيل فوكو هو: ما النقد؟ وما علاقته بالدين وبالتنوير؟ مما لا شك فيه أن سؤال النقد سؤال مطروح دائماً على الفلسفة، وله تاريخه الذي يرى ميشيل فوكو أنه يبدأ بالمرحلة الرعوية الكنسية. لماذا؟ لأن له صلة بموضوع فنون الحكم/الملك التي شرع في دراستها في نهاية السبعينات من القرن العشرين، والتي أشرنا إلى بعض ملامحها في المحور الثاني من هذا الفصل. ولقد توصل إلى أن هذه المرحلة قد طورت فكرة ضرورة أن يخضع الفرد للحكم الكنسي، وأن يقبل به، وأن يطيعه، وأن يكون موجَّهاً نحو الخلاص، وذلك بواسطة شخص تربطه به رابطة الطاعة، وأن تتم هذه العلاقة بالخلاص من خلال الحقيقة بوصفها عقيدة ومعرفة وتقنية وفناً، وهذا ما تشير إليه عبارة: "توجيه الضمير".

إلا أنه مع ظهور حركة الإصلاح الديني la reforme[1] في القرن السادس عشر، ثم لاحقاً في حركة الإصلاح المضاد la contre reforme[2]، حدث نوع من الانفجار والانتشار في فنون الحكم التي أسستها الرهبنة المسيحية وأدى إلى امتداد لهذه الفنون

---

(١) المقصود بها الحركة البروتستنتية التي أطلقها مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦) وكالفن (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤)، وكان من نتائجها السياسية انقسام أوروبا الى بلدان كاثوليكية في الجنوب، وبلدان بروتستنتية في الشمال، وأدت من الناحية الأخلاقية إلى انتشار روح التسامح واحترام ضمير الفرد، ومن الناحية الدينية إلى ظهور الإصلاح المضاد.

(٢) الاصلاح المضاد هو الحركة التجديدية التي عرفتها الكنيسة الكاثوليكية وبدأت مع تأسيس جمعية المسيح (الجزويت) في العام ١٥٤٣، وظهرت بشكل رسمي في مجمع "لاتران" الفاتيكاني الخامس الذي انعقد من العام ١٥٤٥الى العام ١٥٦٣.

داخل المجتمع، وذلك من خلال التساؤل عن كيفية حكم الأطفال، والفقراء، والبؤساء، وحكم المنزل، والعائلة، والجنس، والجسد، والدولة. وعليه، فإن سؤال عصر النهضة، في نظر ميشيل فوكو، كان متمركزاً حول كيفية الحكم، وهو ما ميَّز المجتمعات الغربية.

لا يعني التساؤل حول كيفية الحكم أننا لا نرغب إطلاقاً في الحكم، وإنما هو تساؤل يطرح طُرُق الحكم، أي «كيف لنا أن نحكم بهذه الطريقة وليس بتلك الطريقة»[١]. وأنه ضمن هذه الحركة العامة حول كيفية الحكم ظهر الموقف النقدي بوصفه شريكاً وخصماً لفنون الحُكم أو المُلك. ويصف ميشيل فوكو هذه الحركة النقدية بأنها عبارة عن الحاجة للمشاركة المباشرة في الحياة الروحية، وفي الخلاص، وفي حقيقة الكتاب المقدس، وأن كل هذا يؤكد ويشهد على النضال من أجل خلق ذاتٍ جديدة. وفي الواقع، فإن هذا الوصف لا يختلف عما سبق وأشار إليه المؤرخون والفلاسفة، مع تعيين لعلاقة الذات بالسلطة، وذلك من خلال موقفها الرافض لما أسماه فوكو بجاهزيات الإخضاع الأخلاقي والديني. وعليه، فإن الحداثة التي تظهر هنا في شكل الإصلاح لا تعلن عن مولد ذاتٍ حرة، وإنما عن ذاتٍ متحررة روحياً، أي متحررة على الأقل من بعض التوسطات التي رفضها الإصلاح الديني.

وعلى الرغم من أن هذا التحديد أولي وعام، إلا أنه يسمح، في نظر ميشيل فوكو، بمعاينة بعض العلاقات ومنها: إذا كان فن الحكم يستند إلى النص المقدس، فإن النقد يبيّن حدود التعاليم الدينية. وبتعبير آخر، لقد عمل النقد على الحدّ من سلطة الكنيسة من خلال نقد الكتاب المقدس وذلك باسم العودة إلى الأصول والى النصوص الحقيقية، وهذا ما تشير إليه على سبيل المثال أعمال جون وايكليف وبيتر بايل. كما أن النقد كان يعني نقد السياسة، وبخاصة قضية اللاّشرعية والتجاوزات وهو ما توقفت عنده نظرية العقد الاجتماعي باسم القانون الطبيعي. وأخيراً هناك علاقة بين النقد والحقيقة، وبخاصة الحقيقة العلمية كما اكتشفها علماء الطبيعة في العصر الحديث.

بناء على هذه الخلفية الدينية والتاريخية لظهور النقد في الفكر الغربي، عرّف ميشيل فوكو النقد على النحو الآتي: «إذا كانت فنون الحكم تعني هذه الحركة التي بواسطتها يتم إخضاع الأفراد بواسطة آليات سلطوية تستند إلى حقيقة ما، فإن النقد هو هذه الحركة التي بواسطتها تعطي الذات لنفسها حق مساءلة الحقيقة حول آثار السلطة»[٢]. وعليه، فإن النقد يتحدد بمصدره الديني، وبوظيفته السياسية المتمثلة في رفض الخضوع. يقول فوكو:

---

(١) Michel Foucault, «Qu'est- ce que la critique ? (critique et AUFKLARUNG)», in, *Bulletin de la société française de philosophie*, 84 année, Nº 2, avril - juin 1990, p. 36.

(٢) *Ibid.*, p. 39.

«إن تاريخ الموقف النقدي، وما يتميز به في الغرب الحديث منذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر، يجب البحث عن أصله في الصراعات الدينية، والمواقف الروحية للنصف الثاني من العصر الوسيط. في تلك الحقبة التي طُرح فيها سؤال: كيف يجب أن نحكم؟ وهل علينا أن نقبل بأن نحكم بهذه الطريقة أم لا؟ (...). إن جميع الصراعات حول الشرعية في النصف الثاني من العصر الوسيط قد هيأت سُبُل الإصلاح، وشكّلت الأفق التاريخي الذي تطور من خلاله الموقف النقدي»[١].

وعلى الرغم من أن هذا النقد يتميز بطابعه السياسي وبأصله الديني إلاّ أنه، في نظر ميشيل فوكو، لا يختلف عما قدمه كانط ليس في ثلاثيته النقدية، وإنما في نصه: **ما التنوير**؟ كيف ذلك؟ من المعلوم أن كانط قد حدد التنوير بعلاقته بالقصور[٢]، وأن هذا القصور مرتبط بعدم القدرة على استعمال العقل نتيجة العجز والوصاية الدينية والسياسية والاقتصادية التي تُمارس على الإنسان، وتجبره على أن يبقى في حالة القصور تلك، بالإضافة إلى نقص في القرار الشجاع. من هنا دعوة كانط إلى ضرورة التحلي بالشجاعة، وإلى ضرورة رفع حالة القصور، وتمكين الفرد من بلوغ حالة الرشد والنضج، وبخاصة في ثلاثة ميادين هي: الدين والقانون والعلم. وبناء عليه يرى ميشيل فوكو أن هذا النص يتطابق مع ما ذهب إليه هو في تحديد النقد.

ومن البين أن النقد عند كانط له معنى أساسي يتمثل في معرفة الحدّ وهو ما ينطبق على المعرفة. ولكن في دعوته إلى الشجاعة وضرورة استعمال العقل واستقلال الإنسان ما يؤكد أن النقد عند كانط يعني كذلك عدم الخضوع، وهو ما يتفق وما ذهب إليه فوكو من أن النقد سياسي يعني عدم الخضوع لألعاب السلطة الدينية والسياسية والعلمية. وإذا كانت هناك طرق عديدة لمناقشة التنوير، أشهرها نقد المعرفة، فإن فوكو اختار مسألة السلطة، وتحديداً السلطة ـ المعرفة، وبذلك يكون النقد هو نقد علاقات السلطة ـ المعرفة ـ الذات، وهو ما يعكس المجالات الفلسفية التي بحثها هذا الفيلسوف.

يرى ميشيل فوكو أن فكرة الخروج من حالة القصور قد عرضها كانط بطريقة غامضة نوعاً ما، لأنه يرى من جهة أنها عملية قائمة، ومن جهة أخرى يطرحها كمهمة وكواجب tache، بما أنه يرى أن الإنسان مسؤول عن قصوره، وبالتالي فإنه لا يستطيع الخروج من حالته تلك ما لم يقم بنفسه بعملية تغيير نفسه. كما حدّد كانط التنوير كنوع من الرمز والشعار devise والعربون consigne برسم الآخرين، وهو ما يقوله

---

(١) *Ibid.*, pp. 54 - 55.

(٢) كانط، «الإجابة على سؤال التنوير»، ترجمة عبد الغفار مكاوي، في كتاب: **زكي نجيب محمود: فيلسوفاً وأديباً ومعلماً**، منشورات جامعة الكويت، الكويت، ١٩٨٧، ص ٢٨٥.

منطوق نص كانط: «لتكن لك الشجاعة والجرأة في استخدام عقلك»[١]، وبذلك يكون التنوير عملية ثقافية تنتمي إليها الجماعة. وهو كذلك فعل شجاع يقوم به شخص بمفرده، ويظهر في استعماله للعقل بطريقة خاصة وعامة. فما معنى الاستعمال الخاص والعام للعقل؟ وما هو المجال الذي يمكن أن نطبق فيه هذا الاستعمال؟ عندما نستعمل عقولنا بطريقة خاصة، يجب أن يكون هذا الاستعمال استعمالاً مكيفاً، وليس تعبيراً عن طاعة عمياء. ولكن عندما نستعمله بطريقة عامة، فيجب أن نفكر بطريقة حرّة وباعتبارنا كائنات عاقلة، وأعضاء في المجموعة الإنسانية، أي يجب أن يكون استعمالاً حراً وعاماً، لأن التنوير لا يتمثل فقط في ضمان حرية الأفراد، وإنما في الاستعمال العام والحر والعلني للعقل.

إن هذا التمييز الذي أحدثه كانط يبدو، في نظر فوكو، تمييزاً سلبياً لا يقدم شيئاً كبيراً بالنسبة إلى حرية استعمال العقل، لأن الاستعمال العام والعلني للعقل يكون استعمالاً شخصياً لا أثر له في الممارسة والواقع. وبالتالي، يطرح السؤال نفسه: كيف نضمن استعمال العقل استعمالاً عاماً؟ هنا يرى فوكو أن التنوير ليس فقط تجربة تاريخية أصابت الإنسانية، وليس واجباً فردياً فحسب للخروج من حالة القصور، وإنما هو أيضاً وبشكل أساسي عملية سياسية. فعندما يُطرح السؤال: كيف يُمكن استعمال العقل بطريقة عامة؟ وكيف يُمكن التعبير عن ذلك بجرأة وعلانية؟ فإن هذا يفرض لزوماً طرح المسألة السياسة. يرى ميشيل فوكو أن كانط قد أجاب على هذا المطلب بطريقة غير مباشرة، وذلك عندما أوصى أو نصح الملك فريدريك الثاني بضرورة إقامة نوع من العقد الاجتماعي والسياسي، عقدٍ يمكن تسميته بعقد "المستبد المستنير"، وهو عقد فضّله فلاسفته التنوير لأنه عقد يُمكِّن من الاستعمال العلني للعقل، وأن هذا الاستعمال فيما يذهب إلى ذلك كانط يعد بمثابة الضمان الأفضل للطاعة. إلا أن كانط لم يكتف بذلك، وإنما تجرأ وطالب الملك بأن يكون المبدأ الأساسي للطاعة يتفق مع العقل.

إلا أن ما هو مهم في تقديرنا من قراءة ميشيل فوكو لنص التنوير الكانطي هو تحديده للحداثة باعتبارها موقفاً attitude وخُلقاً ethos. ويقصد فوكو بالموقف أو الخلق نوعاً من العلاقة مع الحاضر، ونوعاً من الاختيار الذي نقوم به، وطريقة في التفكير والشعور، وطريقة في الفعل والتصرف والسلوك، تتميز بانتمائها وتظهر في شكل مهمة. ويستعمل فوكو لهذا الغرض الكلمة اليونانية: ethos، أي الخُلق. وعليه، فإن الحداثة ليست حقبة ولا خصائص، وإنما هي موقف وخُلق يكون في نزاع أو صراع مع مواقف مضادة للحداثة contre la modernité[٢] وإذا كانت الحداثة موقفاً وليست حقبة، فإنها تتطلب مساهمة المثقف الذي أطلق عليه اسم: "المثقف

---

(١) كانط، **المرجع نفسه**، ص٢٨٥.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écrit*, vol.3, op. cit., p. 568.

الخاص"، والذي تكون مهمته تشخيص الحاضر مع التركيز على الحدود التي تمارسها الثقافة، وفي كيفية ظهورها، وفي أشكال التحولات. ولعلنا نلمس هنا المعالم الأولى لبديل فلسفي لا تريد أن تفصح عنه الانطولوجيا التاريخية التي التزمت بفكرة رفض البدائل الأخلاقية والسياسية، ووصفتها بعض الدراسات النقدية بالعدمية والتشاؤمية، وربطتها إن لم تكن قد أدمجتها بفلسفات ما بعد الحداثة.

سادساً ـ تعقيب نقدي

لقد حاولنا في هذا البحث أن نقدم منظوراً شاملاً لموقف ميشيل فوكو من الدين منذ كتاباته الأولى عن اللغة والأدب إلى نصوصه الأخيرة حول كانط. وكان غرضنا الأساسي من ذلك هو الوقوف عند مفهوم الدين عند هذا الفيلسوف لا بوصفه مجالاً معرفياً قائماً بذاته، وإنما باعتباره خطاباً من بين الخطابات الثقافية التي تخضع لآليات المعرفة والسلطة داخل ثقافة معينة، والتي اهتم بها فوكو في مختلف أعماله. ولقد أثار هذا التحليل ضروباً من النقد أهمّها ما تعلق بالمسار العام لهذه الفلسفة وبالمواضيع التي طرحها ذلك المسار. ويتمثل النقد الموجه للمسار العام لهذه الفلسفة في فكرة المماثلة بين الحقب التاريخية وأشكال الحكم المختلفة، وعمليات النقد المختلفة التي وجَّهتها إلى الحداثة الغربية من دون أن تقدم بدائل صريحة. وفي هذا السياق، أضاء الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور، في دراسته: **ميشيل فوكو: الحرية والحقيقة**(١)، هذا الجانب مؤكداً على أن ما يطبع أعمال فوكو عموماً هو تنديدها بالوضعيات والحالات الإنسانية: كالجنون، والجريمة، والمرض، والجنس، والسلطة، والهيمنة، وفي الوقت نفسه صمته وعزوفه وامتناعه عن تأكيد أي قيمة. وبتعبير آخر، إنه في الوقت الذي نجد أعماله مركَّزة ومتمحورة حول السلطة والخضوع والوهم والرياء، نجده لا يؤكد على قيم الحرية والعدل والحقيقة، وإن أكد عليها فإنه يربطها دائماً بالسلطة. من هنا يُطرح السؤال: هل يتعلق الأمر بلبس أم بتناقض في هذه الفلسفة؟ إن موقف فوكو في نظر تايلور تنطبق عليه الصفتان معاً: صفة اللَبس وصفة التناقض. كما يطرح سؤالاً يمثل تحدياً حقيقياً لهذه الفلسفة ألا وهو: ماذا يعني هذا الرفض للقيم التي تتضمنه تحليلات ميشيل فوكو؟ هل حقاً يرفض القيم ونحن نقرأ له بعض الخطابات عن التحرر؟ وهل يرفض حقاً فكرة التحرر بواسطة الحقيقة؟ ماذا يعني حديثه في أواخر حياته عن "جماليات الوجود" من خلال "الاهتمام بالذات"؟ وماذا يعني حديثه عن "الروحانية السياسية"؟ وعن أن الحداثة موقف وخُلق؟

---

(١) Charles Taylor, «Foucault, la liberté, la vérité», in, Couzens Hoy David (Ed), *Michel Foucault : Lectures critiques*, trad. de l'anglais par Jacques Colson, Editions Universitaires, Paris, 1989, pp. 85 - 120.

إن ما ذهب إليه ميشيل فوكو في سنواته الأخيرة من دعوة إلى "جماليات الوجود" و"الاهتمام بالذات"، و"الحياة الروحية"، و"الزهد الفلسفي" ما يفيد بالضرورة إعطاء معنى للحياة والوجود. ويقدر تايلور ايجابياً هذه الدعوة ويدعونا إلى التمعن فيها لأنها تفيد أن لدى فوكو مثالاً يظهر في تحويل الحياة إلى أثر فني. إن هذه الدعوة التي رفعها الفيلسوف في أواخر حياته ربما كان الغرض منها الابتعاد عن شعارات الحرية والحقيقة، والعمل على تحرير الذات. ولكن هذه الدعوة تضع من جديد مشروعه الفلسفي في مفارقة ظاهرة، ربما لو طالت به الحياة لتمكن من رفع هذه المفارقات، وبخاصة انه فيلسوف يتميز بعدم تردده في الإقبال على التغيير والقطيعة. ولكن بما أنه لا يستطيع الإجابة، فإن السؤال يبقى مطروحاً: هل جماليات الوجود وما تتضمنه من روحانية تشكل بديلاً للهوية الغربية؟ إن هذا السؤال يفتح بلا شك مشروع الانطولوجيا التاريخية على آفاق جديدة. وقريباً من هذا الموقف، بيِّن الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس في كتابه: **الخطاب الفلسفي للحداثة**، أن الانسداد الذي وقع فيه تحليل ميشيل فوكو للسلطة يعود إلى نقده الجذري للذات في الفترة ١٩٦٠ ـ ١٩٧٠[١].

إذا كان هذا النقد ينطبق على المسار العام للانطولوجيا التاريخية، فإن هناك أشكالاً من النقد الخاصة بتحليلاتها المتعلقة بمختلف المواضيع التي درستها ومنها تحليلاتها حول الجنس التي أثارت ردود فعل نقدية من مختلف الاتجاهات سواء الرافضة لها باسم التحليل النفسي، أو المركّزة على جانب معين مثلما هي الحال في النقد النسوي حيث ترى سوبر Soper أن مناقشة فوكو للاهتمام بالذات «لا تُدرك على نحو غريب كيف يمكن للتطور الأخلاقي للمواطن الذكر أن ينطوي على تفاعل مع النساء، وبالأخص الزوجات اللواتي تظل أصواتهن مكتومة على نحو يثير الدهشة عبر هذه المجلدات»[٢]. كما يرى إيغلتون T. Eagleton من زاوية ماركسية أن أخلاق الزهد تضفي «مسحة جمالية فردانية إلى حد كبير على الذات، وهي صفة مميزة للطبقات الحاكمة في الثقافتين القديمة والحديثة»[٣]. على أن المشكلة التي طرحها تاريخ الجنسانية كما تم عرضه في **إرادة المعرفة**، لا يتمثل في معارضة مفاهيم ونظريات التحليل النفسي والتحليل النفسي الماركسي، وبخاصة أطروحات القمع والكبت والتحرير، ولكن في معارضته لنظرية الذات الفاعلة وأثر السلطة فيها، لأن فوكو قدم تحليلات تذهب باتجاه إخضاع الذات والسيطرة عليها من خلال ميكروفيزياء السلطة

---

(١) Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., pp. 281 - 347.

(٢) جوزف بريستو، **الجنسانية**، ترجمة عدنان حسن، دار الحوار، اللاذقية ـ سورية، ٢٠٠٧، ص ٣١٩.

(٣) تيري إيغلتون، **أوهام ما بعد الحداثة**، ترجمة ثائر ديب، دار الحوار، اللاذقية ـ سورية، ٢٠٠٠، ص ٢٤.

المنتشرة على امتداد الجسم الاجتماعي. وعليه، فإنه إذا كانت الذات خاضعة لآليات التوضيع فكيف تصبح والحالة هذه موضوعاً للاهتمام وللروحانية والجمالية؟ وفي هذا السياق يجب التذكير بأن أطروحة فوكو القائلة بأن السلطة منتجة هي التي كانت وراء نشر جان بودريار لدراسته التي أثارت أزمة في مشروع تاريخ الجنسانية.

على أن ما يطرحه الجنس ليس مسألة السلطة فقط، وإنما مسألة الذات أيضاً، خاصة وأن ميشيل فوكو لا يتردد في تأويل فلسفته وفقاً للمجال الذي يشرع في البحث فيه، سواء عند تناوله المعرفة أو السلطة أو الذات التي يرى أنها تشكل موضوعه الأساسي لأنها تتصل بالحقيقة، وهو ما ظهر جلياً في أعماله الأخيرة. ولهذا التحول أو المنعطف أو القطيعة، بحسب الدراسات والمقاربات، أهمية قصوى في التجربة الدينية، وبخاصة هذه الذات التي تحاول أن تجعل من ذاتها أثراً فنياً خاصاً وفريداً. وبالتالي، فإن التجربة الدينية لا يمكن التعبير عنها من غير هذه الذاتية، فمقوم التجربة الدينية هو بلا منازع الذات. ولا يتردد فوكو في الإقرار بأن موضوعه كان دائماً دراسة علاقة الذات بالحقيقة.

وإذا كان هناك نقاش واسع حول مفهوم الذات في الفلسفة المعاصرة، فإن ما طرحه ميشيل فوكو في أواخر سني حياته أثار مشكلات عديدة منها ما يتصل بعلاقته بمجمل فلسفته أو بمفهومه للذات التي اختلف في تحديدها. فهناك من يرى أن الذات المقصودة عند ميشيل فوكو هي تلك الذات العملية، في مقابل الذات الخاضعة للقانون الطبيعي أو السياسي. وأن هذه الذات العملية مرتبطة بذاتها، أو محايثة لذاتها، وتعبِّر المرحلة الهلنستية وبشكل خاص الفلسفة الرواقية خير تعبير عن هذه الذات، وذلك باسم الاهتمام بالنفس الذي يعد جزءاً من انطولوجيا الحاضر. وهذا ما دعا بعض الباحثين إلى ربطه بما ذهب إليه ماركس في دراساته الأولى عن الرواقية والابيقورية وإقراره بأن تلك المرحلة كانت تشكل "مرحلة وعي الذات"، بمعنى الذات الحرة، أي تلك الذات التي تحيا وفقاً لقانونها الخاص.

كما طرح موضوع عودة الذات مشكلة علاقة الانطولوجيا التاريخية ببعض الفلسفات المعاصرة لها، ومنها بشكل خاص فلسفة پول ريكور التي تميزت بدايةً بموقفها النقدي من الأطروحات التي تضمنها كتاب: **الكلمات والأشياء**، ولاحقاً بموقفها الايجابي من عودة الذات عند فوكو، وهو ما يظهر جلياً في كتابيه: **الذات عينها كآخر**، و**مسار الاعتراف**، حيث شكل موضوع الأخلاق أرضية مشتركة بين الفيلسوفين سواء من حيث التمييز بين الأخلاق بوصفها قواعد مطلوبة للسلوك morale، وبين الأخلاق بوصفهما ممارسة متعلقة بالذات éthique والتي اشتق منها الخُلق ethos، أو من حيث المرجعية الكانطية. مع فارق أساسي يتمثل في الدفاع عن الطابع الكوني للأخلاق عند ريكور وتفضيل فوكو للخاص والفردي، ودعوتهما إلى

موقف أخلاقي وصفه فوكو بجماليات الوجود، واصطلح عليه ريكور بالإنسان القادر l'homme capable مع اختلاف طبعاً في المسارات[١].

كما أثارت تحليلاته الصحفية لحدث الثورة الإيرانية مواقف نقدية عديدة. فهناك من رأى أن ميشيل فوكو قد وجد في حدث الثورة الإيرانية بما هي ثورة دينية إنفاذاً لأطروحاته الفلسفية، في حين ذهب آخرون إلى القول بسذاجة موقف الفيلسوف، وبخاصة وصفه لشعب متلاحم، ومتحد وراء قيادة كارزماتية. وهناك من ندد بمقالاته الحماسية التي غابت عنها المعرفة والتفكير النقدي. ورأينا بعض الباحثين في الحركات الإسلامية المعاصرة يذهبون إلى القول إن تحليل ميشيل فوكو يفتقد إلى إدراك «النزعة الإسلامية l'islamisme، بمعنى قراءة الدين وفقاً لايديولوجيا سياسية»[٢]. وفي هذه الخانة أدرج الحوار الذي جمعه مع صحافيين من صحيفة *Liberation*، نشرا كتاباً حول الثورة الإيرانية بعنوان: **إيران: الثورة باسم اللّه**، وقد أجري خلال الأيام الأولى لمحاكم الثورة التي تم فيها إعدام المعارضين للنظام الجديد، وحيث كانت مقالات ميشيل فوكو في ذلك الوقت موضع نقد لاذع من قبل العديد من المثقفين الذين اتهموه بالحماسة المفرطة للثورة، وبالدعم غير المحدود للإمام الخميني، ومن هذه الصحف التي قادت الحملة ضده صحيفة *Le Matin*.

ورداً على هذه التعليقات النقدية، حاول ميشيل فوكو في حواره مع هذين الصحافيين أن يستعيد ما يمكن أن نقول عنه الوجه الايجابي للدين في التاريخ. كما أكد على فكرة في غاية الأهمية، ولها امتداداتها اللاحقة في فلسفته المتأخرة بحسب بعض الدارسين، ألا وهي أن التغيير لا يطال النظام أو رأس النظام، وإنما التغيير المنشود في إيران هو بشكل خاص تغيير «ذات النفس»[٣]. أي يجب أن نغير طريقتنا في الحياة، وطريقة علاقتنا بالآخرين، وأنه لا وجود لثورة حقيقية إلا بشرط أن نغيّر تجربتنا. وبهذا المعنى يرى فوكو أن «الإسلام قد قام بدوره»[٤]. فلقد كان الدين بالنسبة للإيرانيين بمثابة «الوعد والضمانة التي وجدوها من أجل أن يغيروا جذرياً ذاتيتهم(...). إننا نستشهد دائما بقول ماركس: " إن الدين أفيون الشعوب"، والجملة التي تلي هذا القول مباشرة، والتي لا نستشهد بها تقول: "إن الدين هو روح عالم بلا روح". لنقل إذن إن الإسلام، في العام ١٩٧٨، لم يكن أفيوناً للشعب لأنه كان روح عالم بلا روح»[٥]. إن هذا النص في غاية الأهمية لأنه يبيِّن جانباً من مضمون ما دعاه فوكو

---

(١) Rose Goetz, «Paul Ricœur et Michel Foucault», in, *Le Portique*, Nº 13 - 14, 2004.

(٢) Olivier Roy, «L'énigme du soulèvement : Michel Foucault et l'Iran», in, *Vacarmes*, automne 2004, Nº 28, p .27.

(٣) Michel Foucault, *Dits et écrit*, vol. 3, op. cit., p. 749.

(٤) *Ibid.*, p. 749.

(٥) *Ibid.*, p. 749.

بالروحانية السياسية التي سبق وأن أكد عليها أثناء تعليقه على المظاهرات التي حدثت في تونس في العام ١٩٦٨، أو في لقائه بنقابة التضامن في بولونيا، وستجد هذه الروحانية اهتماماً فلسفياً واضحاً في ما أسماه بالزهد الفلسفي كما مرّ معنا. لذا، فإن هناك من يرى أن اهتمام ميشيل فوكو في نهاية السبعينيات بالروحانية الشيعية وبأساطير الشهداء التي مثلتها الثورة الإيرانية، والتي عبَّر عنها باسم الروحانية السياسية، كانت صدى لبحوثه عن الاهتمام بالنفس، ولانتصاره لمواقف الكنيسة كما مثلها البابا يوحنا بولس الثاني، ولانتصاره لنقابة التضامن البولونية، لظاهرة لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية. بل هناك من يرى أن تأكيد فوكو على فرادة الثورة الإيرانية هو إقرار بالفكرة القائلة: "الشرق شرق والغرب غرب"، وذلك ما يؤكده حديثه عن أن للإيرانيين نظامهم الخاص بالحقيقة، وأن تأكيده على اليومي والعمل الصحفي اعترافٌ بالضعف الاستراتيجي، رغم تحليله لموضوع السلطة من جهة الإستراتيجية.

والحق، فإنه على الرغم من إعجاب ميشيل فوكو بحدث الثورة الإيرانية، وباختلافها وتفردها إلا أن ذلك لم يمنعه من نقد ما آلت إليه الأوضاع بعد الثورة، وبخاصة الإعدامات التي نفذتها محاكم الثورة. يؤكد هذا الرسالة التي كتبها إلى مهدي بزركان الذي كلفه الإمام الخميني بتشكيل الحكومة حيث ذكّره «بضرورة احترام حقوق الإنسان»[١]. كما كتب مقالاً في جريدة *Le Monde* بيّن فيه جانباً من اقتناعه الذي دعاه إلى تغطية الثورة الإيرانية، وأشار إلى دور الذاتية هنا وكيف أنها تدخل التاريخ وتمنحه نفساً وروحاً. وبما أن السلطة في نظره لامتناهية، لذا يجب معارضتها بقوانين لا يمكن تجاوزها، وبحقوق لا يمكن تقييدها.

وإجمالاً نستطيع القول إن هذه العودة إلى الديني، وإلى البعد الروحي، لا ينطبق على فلسفة الانطولوجيا التاريخية فقط، وإنما ينسحب على كثير من التيارات الفلسفية والسياسية التي شرعت في طرح المسألة الروحية من خلال الحديث عن المقدس والإلهي والديني. وما يجري اليوم في الفكر السياسي الغربي من نقاش حول طبيعة الحكم عموماً يؤكد هذه الحاجة إلى إعادة النظر من جديد في مختلف الأسس التي قام عليها المشروع الحضاري الغربي.

ومن بين هذه المواضيع نشير إلى مسألة الاعتراف، وطبيعة الدولة، وحقوق الإنسان، وبخاصة الحقوق الثقافية للأقليات، وما تطرحه من مشكلات. وتعد التحليلات التي قدمها مارسيل غوشيه ولوك فرّي وريجس دوبريه Regis Debray مثالاً على هذا النقاش الذي يمكن اختصاره في علاقة الدين بالدولة العلمانية، وإمكانية الحديث عن الروحانية العلمانية la spiritualité laïque[٢]، وعلاقته بوضعية الأقليات

---

(١) *Ibid.*, p. 780.

(٢) Luc Ferry & Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, op. cit., p. 14.

الثقافية في الغرب، ومنها الجاليات الإسلامية التي تُعتبر سبباً من الأسباب التي أدت إلى إعادة النظر في علاقة الدولة بالدين. لذا ترى بعض الدراسات أن تحليل ميشيل فوكو للسلطة الرعوية كما عرضها في درسه: **الأمن، الإقليم، السكان**، يثبت من جهة مكانة هذا الشكل من السلطة ضمن تحليله لتاريخ أشكال الحكم، ويعكس من جهة أخرى موقف فوكو من النقاش اللاهوتي ـ السياسي بصدد نموذج العلمنة، وهو موقف يتسم بالارتباط بالحرية بوصفها ممارسة وبوصفها الإمكانية الأساسية للحرية الروحية، أو بتعبير آخر للحرية ومنها الحرية الروحية الفردية بما هي حرية جمالية وأخلاقية وليست سياسية، وذلك لأن ثمة من يرى أن الأخلاق في صورة الخُلق Ethos هي الديانة الجديدة في زمن الديمقراطية الما بعد حداثية. كما أن هناك من لا يتردد في القول إن الانتقال نحو الأخلاق يشكل فرصة لهذه الديمقراطيات. والحقّ، فإن نشر درس: **تأويل الذات**، كان مناسبة لظهور العديد من التعليقات التي تؤكد على الحياة الروحية بما هي تحوّل في فلسفة ميشيل فوكو، وبما هي تجربة وإمكانية وبديل في الوقت نفسه(١).

وإذا كان الفكر السياسي الغربي يُعيد النظر في بعض مبادئه الناظمة للحياة الأخلاقية والسياسية، فإننا نعتقد أن الثقافة العربية والإسلامية في أشد الحاجة إلى إعادة التفكير في هذه العلاقة التي يحكمها غالباً توجهان أساسيان متقابلان: توجه يرى اندماج السياسي في الديني اندماجاً كاملاً، ويجد تعبيره في مختلف التيارات الإسلامية السياسية المعاصرة، وفي المقابل هناك تيار علماني رفع العلمانية إلى درجة العقيدة والأيديولوجيا، نافياً أن تكون إجراءً قانونياً منظِّماً لعلاقة الدين بالسياسة. وقد قام هذان التياران باستبعاد منهجي ومنتظم للرأي القائل إن «الإسلام في نصوصه الأصلية، وفي فضاء "التيار الأغلبي" العمومي الذي يمثّله، يعرض خلاصاً أرضياً مباشراً قائماً على "العدل" و"المصلحة" في سياق رؤية حضارية وقيم إنسانية رحيمة»(٢).

ضمن هذا السياق العالمي والسياق الإسلامي، هل يمكن للانطولوجيا التاريخية بما هي فلسفة نقدية أن تسهم في إعادة النظر في علاقتنا بالدين؟

قد نكون بطرحنا لهذا السؤال نطالب هذه الفلسفة بأمر منافٍ لطبيعتها، إلا أن اهتمامها بالدين منذ بدايتها الأولى يفرض علينا الوقوف عند بعض العلامات المميزة لهذا الموقف، ومنها على وجه التحديد:

---

(١) انظر على سبيل المثال:

- Rober Redker, «Michel Foucault spirituel», in, *Le Monde diplomatique*, août, 2001.

- Jean-Paul Monferran, «L'herméneutique du sujet», in, *L'humanité*, le 5/4/2001.

(٢) فهمي جدعان، **في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين**، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمّان ـ الأردن، ٢٠٠٧، ص ١١٢.

١ ـ تتميز علاقة ميشيل فوكو بالدين بوجهين: وجه غير مباشر يظهر في مختلف دراساته للأدب واللغة والتجارب الثقافية التي اهتم بها وبخاصة الجنون؛ ووجه مباشر نتلمسه في دراسته للجنس والسلطة، وفي اهتمامه بالثورة الإيرانية في سياق مفهومه للفلسفة بوصفها تشخيص للحاضر، ودور المثقف في عمليات التغيير والتحويل، وفي اهتمامه في أواخر سني حياته بموضوع الأخلاق، وبخاصة موضوع الزهد الفلسفي. وقد حاول في الحالتين أن يطبق منهجيته الأركيولوجية والجينالوجية، وذلك ضمن أطروحته المركزية المتعلقة بعلاقات المعرفة والسلطة.

٢ ـ إن الدين بما هو خطاب وممارسة يُعتبر عنصراً أساسياً في الثقافة الإنسانية عموماً، وفي الثقافة الغربية على وجه التحديد. كما يُعتبر سلطةً ممثلة بالسلطة الرعوية والدولة العادلة. وهو خطاب خاضع للآليات السلطة والمعرفة، وللرهانات الإستراتيجية والتكتيكية، وللتحولات التاريخية. وإذا كانت مختلف أشكال السلطة متماثلة في نظر فوكو، بما أن السلطة علاقة تقوم على القوة في وضع استراتيجي معين، وتخضع للتحول في أشكالها وآلياتها، وتقنياتها عبر مراحل تاريخية مختلفة، فإن تحليله للدولة الليبرالية وآلياتها يبيِّن مدى أهمية قيمة الحرية التي ظهرت في شكل المجتمع المدني تحت تأثير الاقتصاد السياسي الذي يعد إنفاذاً للحرية وحداً للسلطة.

٣ ـ إن الدين بما هو تجربة ثقافية وروحية، وبما هو قوة سياسية، قد تجلّى في حدث الثورة الإيرانية التي شكّلت مناسبة للفيلسوف الفرنسي ليؤكد على بعض جوانب الانطولوجيا التاريخية، وبخاصة مفهومه للفلسفة بما هي تشخيص للحاضر، وبما هي اهتمام بالمختلف، وبما هي مقاومة، وبما هي تحرر روحي. وإذا كانت عبارة "الروحانية السياسية"، تنطوي على مفارقة ظاهرة، فإنها تعدّ في نظر ميشيل فوكو بمثابة مطلب أخلاقي وحق سياسي يجب على السلطة أن تضمنه لمواطنيها سواء أكانت سلطة دينية أم علمانية، لأنها تأكيد على قيمة الحرية والتحرر، ولأنها في أساس حقوق الإنسان. إن هذا الموقف الفلسفي هو ما حدا بميشيل فوكو في سياق رده على بعض منتقدي موقفه من الثورة الإيرانية إلى القول: «إن الإسلام بوصفه قوة سياسية يُعتبر مسألة مهمة في الحاضر وفي المستقبل، وإن الشرط الأساسي لمناقشتها بعناية وذكاء هو أن لا نبدأ بالكراهية»[١].

٤ ـ إن اهتمام فوكو بحدث الثورة الإيرانية قريب، في تقديرنا، من ذلك التأويل الذي قدمه لمفهوم الثورة عند كانط. يظهر ذلك في تأكيده على أن كانط لم يهتم بالثورة الفرنسية بما هي قلب للأحداث، ولا بما هي في ذاتها علامة على التقدم، وإنما بالطريقة التي جرت بها الأحداث، والكيفية التي استقبلها بها الناس غير

(١) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 3, op. cit., p. 708.

الفاعلين، والذين تأثروا بها. والسبب في ذلك أن كانط يرى، فيما يذهب إليه فوكو، انه لو طلب من الفاعلين، أو قُدر لهم القيام بالثورة مرة أخرى، لما فعلوا ذلك، ولما أقدموا على ذلك. من هنا وجب البحث عن علامة التقدم في التعاطف والحماس الذي تحدثه الثورة، «لأنها، كما يقول كانط، علامة على تأهب وإقبال أخلاقي للإنسانية»[1].

٥ ـ إن العلامات السابقة هي التي أدت إلى التحول في طبيعة العلاقة بين الدين وبين التنوير من حالة النقض والنفي والرفض إلى حالة تتميز من جهة بدوره في عملية التنوير، وبخاصة في عملية النقد، ومن جهة أخرى بدوره في عملية التأسيس للموقف وللخُلق الذي يميز الموقف الحداثي الذي يدعو إليه هذا الفيلسوف، وذلك من خلال تأويلٍ للفلسفة الكانطية التي شكلت الأساس الفكري لفلسفات ما بعد الحداثة عموماً، ولفلسفة الانطولوجيا التاريخية على وجه التحديد. وهو ما يتفق ـ في تقديرنا ـ مع موقف كانط من الدين بوصفه أخلاقاً، على الرغم من الاختلاف الكبير في مفهوم الأخلاق بين الفيلسوفين[2].

---

(١) *Ibid.*, p. 685.

(٢) حسن حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، دار التنوير، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٢، ص ١٣٥؛ وفريال حسن خليفة، **الدين والسلام عند كانط**، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة ـ مصر، ٢٠٠١، ص ص ٨٠ ـ ٨١.

الفصل التاسع

الموقف الأخلاقي(*)

إذا كانت فلسفة الأخلاق المعاصرة قد عرفت تطوراً كبيراً في الفلسفة الانجلوسكسونية، وذلك تحت تأثير الفلسفة التحليلية[1]، فإنها لم تعرف المصير نفسه في الفلسفة الفرنسية إلا في ثمانينيات القرن العشرين، وذلك عندما ظهرت فلسفة ما بعد الحداثة وفلسفة الأخلاق وهو ما أصبح يُعرف عند المؤرخين بعودة الأخلاق[2]. وإذا كان كل حديث عن ما بعد الحداثة يتضمن سلفاً الحديث عن الحداثة، فإن الأولوية المنهجية في هذا البحث لا تذهب مذهب المقارنة والتعميم بين الحدَّين، وإنما تحاول أن تسلك سبيل التقصّي والتحديد قدر الإمكان، وذلك بدراسة ثلة من فلاسفة ما بعد الحداثة أولاً، والتركيز ثانياً على موضوع إشكالي بعينه ألا وهو صلة الجنس بالأخلاق، وخصّه بالتحليل والتدقيق لكونه مظهراً من مظاهر عودة الأخلاق، ولأنه يسمح بتفحص دقيق لموقف ما بعد الحداثة من الأخلاق. وبتعبير آخر، فإننا سنحاول أن نتبع مسلكاً ينقلنا من العام إلى الخاص، ومن مقدمات تاريخية وفلسفية إلى نتائج جزئية ومواقف محددة.

وتحقيقاً لذلك، فإنه يمكن القول إن الاتفاق يكاد ينعقد بين مؤرخي الفلسفة الفرنسية المعاصرة على أن ستينيات القرن العشرين قد تميزت بسيطرة الماركسية والبنيوية على الساحة الفكرية الفرنسية. إلا أن هذه السيطرة لم تدم طويلاً، فما أن

(*) «الفكر الأخلاقي لما بعد الحداثة، الفلسفة الفرنسية نموذجاً»، في مجلة: **عالم الفكر**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد ٤١، العدد ٢، تشرين الأول ـ كانون الأول / أكتوبر ـ ديسمبر، ٢٠١٢، ص ص ٩١ ـ ١٣٥.

(١) J. B. Schneewind, «La philosophie morale au XX siècle. Quelques contributions de langue anglais», in, *Un siècle de philosophie 1900-2000*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 121 - 169.

(٢) حول موضوع عودة الأخلاق انظر:

- Paul Valadie, «La morale sort de l'ombre», in, *Archives de philosophies*, Vol. 64, N° 1, 2001, pp. 5 - 20.

- *Le magazine littéraire*, N° 361, janvier 1998, pp. 16 - 108.

أشرفت السبعينيات على نهايتها حتى ظهرت اتجاهات فلسفية جديدة تميزت بنقدها للماركسية والبنيوية على السواء، وذلك تحت مسميات عديدة أشهرها: ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، أو على حد وصف أحد مؤرخي الفلسفة الفرنسية: التقابل بين البنية والاختلاف وبين الحياة والعدل[١].

وإذا كان غرضنا من هذا البحث لا يتمثل في كتابة تاريخ الفلسفة الفرنسية المعاصرة بقدر ما يتمثل في تقديم بعض المعطيات التاريخية التي تسمح لنا بمناقشة موضوع الأخلاق في فلسفة ما بعد الحداثة، فإنه يجدر بنا النظر، بقدر وجيز، إلى ما يصطلح عليه بلحظة الستينيات الفلسفية الفرنسية[٢]. فما هي المميزات العامة لهذه اللحظة الفلسفية؟

يرى بعض المؤرخين أن الخاصية الأساسية للفلسفة الفرنسية في ستينيات القرن العشرين تتمثل في انعقادها حول مسائل فلسفية، وليس حول تيارات أو مذاهب فلسفية. بمعنى أنه يجب النظر إلى تلك المرحلة من جهة المسائل الفلسفية التي أثارتها وليس من جهة الآراء والنظريات المطروحة. وغني عن البيان أن هذا المنحى التاريخي لا يمكن أن يحسم بشكل قاطع مسألة التواريخ والمراحل بحيث نرسم حدوداً فاصلة ونهائية فيما بينها، وإنما الغرض من هذا الطرح هو التأكيد على أن بعض المسائل الفلسفية قد تبرز وتتجلى بقدر أعظم مما تبدو عليه في مرحلة تاريخية معينة مقارنة بمراحل تاريخية أخرى. ووفقاً لهذا المنطق، فإن المسألة الفلسفية الأساسية الجديدة والمشتركة بين مختلف التيارات والنظريات أو على الأقل غالبية التيارات الفلسفية في فرنسا في ستينيات القرن العشرين تتمثل في مسألة البنية، ومحاولة تعميم نموذجها الجديد القائم على اللسانيات البنيوية ومفهومها للغة من حيث هو نسق من الاختلافات[٣].

ولقد عرفت هذه المسألة مناقشات عديدة بين مختلف التيارات الفلسفية الفرنسة الرئيسية، ومنها على وجه التحديد التيار الوجودي مع جان بول سارتر، والتيار الظواهري مع بول ريكور، والتيار الماركسي مع لوسيان ساف وهنري لوفيڤر وروجيه غارودي قبل أن يتحول إلى الإسلام[٤]. ولقد أدت تلك المناقشات إلى نتائج مهمّة، ومنها على وجه التحديد ما يتعلق بطبيعة البنية ذاتها التي تقتضي، مثلما هو معلوم،

---

(١) Fréderic Worms, *La philosophie en France au XX siècle*, Moments, Paris, Gallimard, 2009, p. 463.

(٢) *Ibid.*, p. 462.

(٣) *Ibid.*, p. 469.

(٤) لمعرفة مواقف وكتابات هؤلاء الفلاسفة حول البنيوية، انظر على سبيل المثال: إديث كيرزويل، **عصر البنيوية من ليڤي شتراوس إلى فوكو**، ترجمة جابر عصفور، الطبعة الثانية، دار عيون، الدار البيضاء، ١٩٨٦.

النظرة الكلية النسقية، لأن اللغة، وفقاً لما ذهب إليه فردينان دو سوسير، مؤسس اللسانيات البنيوية، عبارة عن نظام أو نسق لا تُفهم عناصره إلا في إطار من الكلية والعلاقات المتبادلة بين عناصره مثلما تدل عليه الجملة أو العبارة اللغوية. ولكن للّغة، بالإضافة إلى هذا الطابع النسقي، ميزة أخرى هي الاختلاف، إذ لا يمكن فهم عناصر اللغة إلا في اختلافها وهو ما تدل عليه المفردة اللغوية مقارنة بمفردة لغوية أخرى؛ لذا صحَّ تعريف دو سوسير للّغة بأنها نظام من التفارق أو الاختلاف[1].

ويقوم هذا التصور اللغوي بما هو نظام على عنصرين مختلفين: النسق والاختلاف. أو بتعبير آخر، فإن الشكل الكلي يتقاطع مع حركة الاختلاف وهو ما ميز البنيوية من حيث هي حركة فلسفية ونقدية شملت، كما هو معلوم، مجالات إنسانية عديدة أهمها الانثربولوجيا عند كلود ليڤي ستروس، والتحليل النفسي عند جاك لاكان، والأدب عند رولان بارت، والفلسفة عند لوي ألتوسير وميشيل فوكو. وتشكلت البنيوية من تيارين أساسيين: تيار ينتصر للنسقية والكلية ويمثله ليڤي ستروس ولاكان وبارت وألتوسير، واتجاه يقول بالاختلاف والتنوع ويمثله فوكو ودولوز ودريدا وليوتار[2]. وبالنظر إلى اتصال موضوع الأخلاق وما بعد الحداثة بفلاسفة الاختلاف، فإننا سنحاول أن نقدم بعض المعالم العامة لهذا الاتجاه، مبتدئين بالإشارة إلى ما قدمه ليوتار وبودريار وليپوفتسكي، ثم نحاول أن نفصِّل الكلام في ما قدمه ميشيل فوكو، وذلك لأسباب سيدركها القارئ في موضعها.

أولاً ـ الموقف العدمي

أ . ليوتار:

إذا كانت ما بعد الحداثة حركة فنية وثقافية عالمية، فإنها من الناحية الفلسفية فرنسية بما أن فيلسوفها الأساسي هو الفرنسي جان فرنسوا ليوتار. من هنا يُطرح بحق السؤال عن العلاقة ما بين الأخلاق وما بعد الحداثة كما صاغها هذا الفيلسوف. ولكننا لا نستطيع النظر في هذا السؤال قبل أن نشير بإيجاز إلى الإسهام الفلسفي لليوتار وغيره من مفكري ما بعد الحداثة، وذلك بحكم قيام الأخلاق على منطلقات نظرية أولية.

يُعتبر كتاب: **الوضع ما بعد الحداثي** (١٩٧٩) لجان فرنسوا ليوتار أول كتاب فلسفي طرح الأفكار الأساسية لما بعد الحداثة التي يمكن إجمالها في: الاعتراض على

---

(١) فرديناند دي سوسير، **دروس في الألسنية العامة**، ترجمة محمد القرمادي، محمد الشاوش، محمد عجينة، الدار العربية للكتاب، طرابلس ـ ليبيا، ١٩٨٢، ص ٤٣ .

(٢) Fréderic Worms, *La philosophie en France au XX siècle*, op. cit., p. 471.

مختلف قيم الحداثة كالتقدم والحرية والعقل والسعادة الفردية، والإقرار بفشل مشروع الحداثة الغربية. والدليل على ذلك الحروب التي عرفتها البشرية في العصر الحديث، بحيث تركت الإنسان يعيش بلا أوهام أو أساطير، أو وفقاً لتعبيره، من دون نصوص سردية كبرى أو ميتا سردية Métarécits / grands récits[١]. والمقصود بالسرديات الكبرى تلك المبادئ الكلية والشاملة التي كانت وظيفتها إعطاء الشرعية أو إسباغ الشرعية على الحداثة، ومنها مبدأ العقل والكلية والكونية totalité / universalité والعلم والتقدم[٢]. فلم يعد ممكناً التفكير في المستقبل السعيد بعد الحروب والأنظمة الشمولية التي عرفتها البشرية في القرن العشرين. ولم يعد بمقدور إنسان ما بعد الحداثة أن يثق في الحقيقة والتقدم والثورة ولا في العلوم الحديثة والمعاصرة التي لا تستند إلا إلى معيار النجاح بوصفه معياراً كافياً بذاته، مستبعداً في الوقت ذاته الحقيقة والعدالة. ثم إن ما بعد الحداثة قد ولدت في اللحظة التي تم الإعلان فيها عن إفلاس التقدم من خلال المحرقة النازية (في معسكر اوشفيتز وغيره)، أو ما اصطلحت عليه النازية يومها بـ"الحل النهائي" الذي وضع حداً للحداثة[٣].

على أن ما يجب ألا يغيب عن بالنا هو أن كتاب ليوتار هذا كان في الأساس تقريراً عن وضعية المعرفة العلمية في نهاية القرن العشرين قدمه الفيلسوف إلى حكومة مقاطعة كيبك بكندا، وكان الهدف منه تعيين «وضع المعرفة في المجتمعات الأكثر تطوراً(...). وتحديد حالة ثقافتنا في أعقاب التحولات التي غيّرت قواعد اللعبة منذ نهاية القرن التاسع عشر»[٤]. ولقد اصطلح ليوتار على تسمية هذه التحولات بـ"أزمة السرديات"، ومن ثم عرّف ليوتار ما بعد الحداثة بالقول: «التشكيك إزاء الميتا ـ حكايات. هذا التشكك هو بلا شك نتاج التقدم في العلوم، لكن هذا التقدم بدوره يفترضه سلفاً»[٥]. من هنا فإن القاعدة التي تستند إليها ما بعد الحداثة في نقدها للحداثة والتنوير هي قاعدة الشك في المعرفة العلمية التي مكّنت المجتمعات الغربية من الدخول في ما يُصطلح عليه بـ"المجتمع ما بعد الصناعي" الذي بدأ مع نهاية الخمسينيات من القرن العشرين، أو وفقاً لعبارته، مع "نهاية إعادة التعمير"[٦].

حلل ليوتار المعرفة العلمية من منظور تداولي قائم على نظرية الألعاب التي

---

(١) Jean -François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfant*, Paris, Galilée , 1988 , p. 34.

(٢) *Ibid.*, p. 34.

(٣) *Ibid.*, p. 32.

(٤) جان ـ فرانسوا ليوتار، **الوضع ما بعد الحداثي**، ترجمة احمد حسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٤، ص ٢٣.

(٥) **المرجع نفسه**، ص ٢٤.

(٦) **المرجع نفسه**، ص ٢٧.

طورها الفيلسوف النمساوي الأصل الانجليزي الثقافة: فيتغنشتين، مقدماً في الوقت نفسه مقاربة للخطاب، قريبة من تلك المقاربة التي أسسها ميشيل فوكو في كتابيه: **أركيولوجيا المعرفة، ونظام الخطاب،** وذلك بحكم مرجعيتهما المتمثلة في نظرية الألعاب وأفعال الكلام. وقد بيَّن معالمها الأساسية المتمثلة في تطبيقاتها العلمية التي أجملها في عبارة "التقني ـ العلمي" techno - science، التي يقوم المشروع الحداثي عليها، حيث يفترض سيادة الإنسان على الطبيعة. ولكن الذي حدث هو أن الطبيعة أدخلت الاضطراب في الإنسان. لماذا؟ لأنه تحت اسم الطبيعة يجب الأخذ في الحسبان أيضاً كل مكونات الذات الإنسانية، أي جهازه العصبي والتواصلي والحياتي... الخ. وأن ما أدى إليه التطور العلمي والصناعي هو القول بنهاية الذات ونهاية الإنسان، لأن الذات أصبحت مجرد عقدة اصطناعية في تركيبة العالم. كما أدى تبنّي المنظور التداولي للمعرفة بحسب ليوتار، إلى استنتاج أن السرديات الكبرى قد فقدت مصداقيتها، وأن أفولها ناتج عن ازدهار التقنيات والتكنولوجيات منذ الحرب العالمية الثانية: «ذلك الازدهار الذي حوَّل الاهتمام من غايات الفعل إلى وسائله، كما يمكن النظر إليه على أنه أحد آثار إعادة نشر الرأسمالية المتقدمة(...). وهو تجدد ألغى البديل الشيوعي ومنح قيمة للتمتع الفردي بالسلع والخدمات»[(١)]. كما أدى إلى أمر آخر وهو أن المعرفة العلمية ذاتها لم تعد قادرة على إضفاء المشروعية على نفسها، فـ«العلم يلعب لعبته الخاصة، وهو ليس قادراً على إضفاء المشروعية على ألعاب اللغة الأخرى. فلعبة التقعيد مثلاً، تفلت منه. لكنه في المقام الأول لم يعد قادراً على إضفاء المشروعية على نفسه، كما افترض التأمل أن بإمكانه أن يفعل»[(٢)].

تحيل الخلفية المباشرة لفكرة غياب الشرعية في المعرفة العلمية إلى فيلسوف العلم النمساوي پول فيرابند الذي دعا إلى مناهضة المنهج باعتباره أساساً للعلم الحديث، ونشر كتاباً بعنوان: **ضد المنهج،** خلص فيه إلى جملة من الأفكار يمكن إيجازها في هذا القول: «إن العلم مجرد مؤسسة فوضوية. وإن كل المناهج لها حدودها. وبالتالي، فإن القاعدة الوحيدة الصالحة هي القاعدة التي تقول: "كل شيء مقبول"»[(٣)]. ثم إن العلم بنظره ليس إلا شكلاً من أشكال الفكر التي طوّرها الإنسان، وليس بالضرورة الشكل الأرقى والأفضل. والعلم ليس متفوقاً إلا في نظر القائلين بالايديولوجيا العلمية أو الذين لم يستطيعوا دراسة إيجابياته وسلبياته وإمكانياته وحدوده. من هنا طالب هذا الفيلسوف بضرورة القيام بعملية الفصل بين العلم والدولة مثلما تمت عملية الفصل بين

---

(١) **المرجع نفسه،** ص ٥٦.
(٢) **المرجع نفسه،** ص ٥٨.
(٣) پول فيرابند، **العلم في مجتمع حر،** ترجمة السيد نفادي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ـ مصر، (د.ت)، ص ٢١.

الكنيسة والدولة، لأن العلم أصبح يؤدي دور الدين في المجتمع الحديث.

ونسجاً على هذا الطرح، ذهب ليوتار إلى أن عصر ما بعد الحداثة لا يقوم على السرديات الكبرى، وإنما على السرديات الصغرى أو كما قال: «لم نعد نستطيع الاستعانة بالسرديات الكبرى. لا نستطيع اللجوء لا إلى جدل الروح، ولا حتى إلى تحرير البشرية كمبرر لصلاحية الخطاب العلمي ما بعد الحداثي. لكن، وكما رأينا سابقاً، تظل السرديات الصغرى هي الشكل الجوهري للابتكار الإبداعي، وبالأخص في العالم»[1]. كما تتميز ما بعد الحداثة بغياب القواعد، فالكاتب والفنان «يعملان من دون قواعد لكي يصوغا قواعد ما تم عمله فعلاً. ومن هنا حقيقة أن للعمل والنص سمات الحدث»[2]، وكل ذلك من أجل الإعلاء من قيمة الجزء والحدث والنسبية والاختلاف والتعدد.

ولقد شرح ليوتار بعض ما جاء في نص تقريره باسم "الوضع ما بعد الحداثي"، في كتاب جمع فيه رسائله مع بعض الشخصيات، وكان بعنوان: **ما بعد الحداثة مفسَّرة للأطفال**، حيث بيَّن في رسالته إلى صموئيل كاسِّين Samuel Cassin مؤرخة في ٦ شباط/فبراير ١٩٨٤، أن ما قصده بالسرديات الكبرى هو كل ما يميز الحداثة أي: تقدم العقل والحرية، التقدم التدريجي أو الكارثي للعمل الذي شكل مصدر القيمة الاغترابية في الرأسمالية، وثراء البشرية بواسطة التقدم التقني والعلمي. وتعدّ فلسفة هيغل مثالاً لهذه السرديات وتجسيداً للحداثة الفكرية أو النظرية. وفي تقديره، فإن مشروع الحداثة، وبخاصة تحقيق الكلّي والكوني، لم يتم الاستغناء عنه أو نسيانه ولكن تم هدمه وتصفيته. وهناك أسماء كثيرة ترمز إلى هذا الهدم والتصفية، وتشكل المحرقة النازية (الهولوكست)، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، الاسم النموذجي لتراجيديا الحداثة والتعبير الصريح عن "الشر المطلق"[3].

وإذا أردنا أن نربط هذا الموقف النظري بمجال الأخلاق، فإن أفضل مثال على ذلك هو حقوق الإنسان، حيث يظهر موقف ليوتار من خلال تحليله لفكرة التاريخ العالمي التي تحيل، في نظره، إلى "نحن"، كجماعة من الذوات. والسؤال الذي طرحه هو: هل "النحن" مستقل أم غير مستقل عن فكرة التاريخ العالمي؟ أو بتعبير آخر: هل يمكن لهوية ثقافية خاصة أن تتجاوز ذاتها لتصبح هوية عالمية وكونية وكلّية؟ يقول ليوتار: «الإنساني يفترض التاريخ الكلّي ويدرج فيه الجماعة الخاصة بوصفها

---

(١) **المرجع نفسه**، ص ٧٥.

(٢) جان ـ فرانسوا ليوتار، **الوضع ما بعد الحداثي**، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٩.

(٣) يتفق العديد من الفلاسفة الغربيين على هذا الوصف، ولكن ماذا نقول عن مجازر البوسنة والهرسك، والمجازر التي طالت الفلسطينيين، وقبلهما المجازر الاستعمارية كمجزرة ٨ أيار/مايو ١٩٤٥ في الجزائر؟

لحظة في صيرورة الكلية للجماعات الإنسانية. إن هذه هي المشكلة الكبرى للسردية الكبيرة التأملية المطبَّقة على التاريخ الإنساني»[١]. يعني ذلك تحويل الذاتي إلى كوني[٢]، وهذا غير ممكن في نظر ليوتار لأن التاريخ الكوني أو العالمي مجرد شكل من أشكال تلك السرديات الكبرى للحداثة التي انتهت، ولأن كل هوية تفترض الطرح الانثربولوجي المتعدد والمتنوع. وبذلك يعيد ليوتار أطروحة كلود ليفي ستروس الرافضة للتاريخ العام والداعية إلى التواريخ المحلية التي يجب أن تقوم بها الانثربولوجيا[٣]. وبالطبع، فإن ما ينتج من رفض للتاريخ الكلي هو رفض لفكرة حقوق الإنسان العالمية بدعوى الاختلاف والتعدد. والأساس النظري لهذا الموقف يكمن في اعتماده على تحليل لغوي يتم التمييز فيه ما بين العبارة المعرفية والعبارة التأملية. ولقد بيَّن ليوتار ذلك من خلال تحليله لموضوع التاريخ أو ما أسماه "علامة التاريخ" حيث تناول تحليل الأحداث التاريخية في ضوء فكرة الجليل عند كانط كما عرضها في كتابه: **نقد ملكة الحكم**، ليخلص إلى أن الحدث التاريخي يُعدّ مثالاً للاختلاف. إن العبارة التأملية مجرد علامة، في حين أن العبارة المعرفية قابلة للتحقق. وبناء عليه، فإن العبارة الأخلاقية يمكن أن تكون فقط علامة تشير إلى الالتزام الذي ليس له شكل ملموس، ويبقى على المحك، وموضع رهان[٤].

وفي سياق هذا التحليل، يرى ليوتار أن حقوق الإنسان وُجدت لتنزع من الشعوب شرعيتها السردية، معوضة إياها بفكرة المواطنة الحرة. ولقد بدأت هذه المحاولة منذ قرنين وأخفقت. وإننا نجد، كما يقول، إشارة لهذا الفشل في تعيين مؤلِّف ذلك البيان ذي الطابع العالمي (نحن الشعب الفرنسي)، في إشارة واضحة إلى علاقة حقوق الإنسان بالثورة الفرنسية وإعلانها لحقوق الإنسان والمواطنة. ولقد أدى به هذا الموقف إلى نقد دائم لفكرة وجود «حقوق عالمية كأساس للعمل، وعوضاً عن ذلك يتضمن الفعل العادل اعترافاً بالفروق الجذرية بين الأفراد والثقافات والنظم، وهي فروق لا يمكن التقريب بينها باللجوء إلى عالمية الحقوق»[٥]. كما اعتبر فكرة الانعتاق

---

(١) Jean -François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfant*, op. cit., p. 52.

(٢) بهذه الطريقة يحاجج التيار الجمعاتي في رفضه لدعاوى الديمقراطية الليبرالية، انظر: Emile Perreau - Saussine, «Une spiritualité libérale? Charles Tylor et Alasdair McIntyre», in, *Revue française de science politique*, vol. 55, Nº 2, avril 2005, pp. 304 - 305.

(٣) الزواوي بغوره، «البنيوية منهج أم محتوى؟»، في مجلة: **عالم الفكر**، المجلد ٣٠، نيسان/ افريل ٢٠٠٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٦٥.

(٤) حول طبيعة هذا الحجاج، انظر: الزواوي بغوره، **ما بعد الحداثة والتنوير**، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٨، ص ص ١٦ ـ ٣١.

(٥) جيمس وليامز ليوتار: **نحو فلسفة ما بعد الحداثة**، ترجمة، إيمان عبد العزيز، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ـ مصر، ٢٠٠٣، ص ١٢.

emancipation ، التي تميز الحداثة الغربية منذ القرن الثامن عشر، واحدة من تلك السرديات الكبرى.

لكل ذلك أنهى ليوتار كتابه: **الوضع ما بعد الحداثي** بمحاولة الإجابة على سؤال ما بعد الحداثة بقولٍ مجملٍ خلاصته: يجب التشكيك في كل ما تلقيناه. مما يجعل من ما بعد الحداثة جزءاً من فلسفة الشك والريب، ويجعل من ليوتار فيلسوفاً من فلاسفة الشك والريب على غرار العديد من الفلاسفة، وعلى رأسهم نيتشه الذي يمثل مرجعية أساسية لما بعد الحداثة عموماً ولليوتار على وجه الخصوص. والبديل الوحيد الذي يُستشف من هذا الشك الكلّي والشامل، إن صحّ استنتاج بديل من الشك، هو الرهان على البعد الجمالي الخالي من كل قاعدة. يقول ليوتار: «إن الفنان أو الكاتب ما بعد الحداثي في وضع الفيلسوف: فالنص الذي يكتبه، والعمل الذي ينتجه لا تحكمهما من حيث المبدأ قواعد راسخة سلفاً، ولا يمكن الحكم عليهما طبقاً لحكم قاطع عن طريق تطبيق مقولات مألوفة على النص أو العمل»[1]. إذن ليس هناك معيار أو مقياس كلي أو شامل غير مقياس الحقّ في التجريب والممارسة والتركيز على الحدث. يقول ليوتار: «الفنان والكاتب، إذن، يعملان دون قواعد لكي يصوغا قواعد ما تم عمله فعلاً. ومن هنا حقيقة أن للعمل والنص سمات حدث»[2]، أي القول بالحرية التي ترفض الالتزام الذي يتحدد سلفاً وبطريقة مسبقة. لماذا؟ لأن الانسان يكون «ملزماً إلا في حالة واحدة كما يقول كانط، هي عندما تكون لديه الحرية في عدم تحقيق الالتزام»[3]. وأن المطلوب هو الالتزام بالأمر القطعي الآتي: «لنشنّ الحرب على الكلية، لنكن شهوداً على ما يستعصي على التقديم، لننشّط الاختلافات وننقذ شرف الاسم»[4] وعليه، فإن التجريب أو الممارسة والارتباط بالحدث دون البنية أو النسق، والحرية في الالتزام والإعلاء من قيمة الاختلاف في مقابل الوحدة، تشكّل الأسس الفكرية وفي الوقت نفسه قواعد أخلاقية قائمة على النسبية والتعددية والممارسة والتجريب[5].

يتجلى هذا المنحى في كتابه: **أخلاقيات ما بعد الحداثة**، الذي تناول فيه مواضيع عديدة، منها: الحالة السياسية المعاصرة، المدينة وروحها، الفلسفة ما بعد التحليلية، السوق الثقافية، تراجع الغايات، والخلاصة الأخلاقية لأدورنو... الخ، وهو ما يشي

---

(١) جان ـ فرانسوا ليوتار، **الوضع ما بعد الحداثي**، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٩.

(٢) **المرجع نفسه**، ص ١٠٩.

(٣) جون ليشته، **خمسون مفكراً أساسياً معاصراً. من البنيوية إلى ما بعد الحداثة**، ترجمة فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨، ص ٥٠١.

(٤) جان ـ فرانسوا ليوتار، **الوضع ما بعد الحداثي**، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٩.

(٥) الزواوي بغوره، **ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الأنطولوجيا التاريخية**، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٦ ـ ٢٠.

بالصلة ما بين أعمال ما بعد الحداثة وبين مدرسة فرانكفورت التي تلتقي معها في بعض الخصائص والمميزات. ولا يغلب على هذا التناول الصياغة المنطقية الصارمة، وإنما المسحة الجمالية، وبخاصة في موضوع الكتابة والأسلوب، والارتباط بالكتابة بما هي مقاومة أساسها «أخلاق الانتباه إلى النسيان»[١]. والحق فإن طريقة بناء الكتاب ومضمونه دليل على التنوع والاختلاف والتعدد، وتأكيد على نهاية السرديات الكبرى. وبحسب ليوتار، فانه في عالم يميزه المركّب التقني ـ العلمي ما بعد الصناعي، ويتسم بالليبرالية الرأسمالية، لا يمكن أن تكون الأخلاق إلا أخلاقيات المتعة الجمالية، وأن الجمالية المعممة بفعل المجتمع ما بعد الصناعي تُعتبر طريقة ونمطاً في الوجود، وتشير إلى إنسانية بلا طفولة.

تتميز هذه الأخلاقيات ما بعد الحداثية بجانبها النقدي، وبخاصة فيما يتعلق بنقد القيم الثقافية السائدة وطابعها السلعي والتجاري والمتشيئ، وتنشيطها الدائم من قبل النظام أو ما يسميه بدائرة الرأسمال ودوام واستمرارية القوى والسيولة...الخ. كما تتميز أخلاقيات ما بعد الحداثة بتأكيدها على أن الرأسمالية كنظام ديناميكي يصنع الاختلاف، ويعتمد على آلية السوق في الحصول على المتفرد singularité، وذلك من أجل تحقيق ما يسميه ليوتار التنشيط الكلي لمختلف الطاقات مع الاعتماد على قاعدة المردودية rentabilité من خلال نشر الاختلافات، وعرضها على الرغبة الجمالية. يقول ليوتار: «حتى العنف والحرب والانتفاضة والخراب البيئي والمجاعة والمجازر يتم عرضها كمشاهد مع التعليق التالي: "وكما ترون، فهذا غير طيب، ويتطلب تنظيماً جديداً. يجب اكتشاف أشكال جديد من الجماعات، وهذا سيتم قريباً"! وهكذا، فإن أشكال اليأس والقنوط ينظر إليها على أنها فوضى يجب تصحيحها»[٢].

وإذا كان كتاب ليوتار لا يشكل نظرية في الأخلاق، فانه يقدم ملامح أساسية لهذه الأخلاق. وعلى رأس هذه الملامح، الطابع العدمي الذي يعاينه في حقيقة نظام الأشياء القائمة على السوق والتوزيع والحركة اللامتناهية، بحيث يعمل النظام ـ وفقاً لعبارته ـ على النسيان المطلق، وهذا يعني أن ما تشير إليه أخلاق ما بعد الحداثة هو غياب الأفق ونهاية الانعتاق الذي كان يميِّز أخلاق الحداثة.

كما تقوم أخلاقيات ما بعد الحداثة على مفهوم الاختلاف القائم على السجال والمواجهة والتنازع الذي لا يؤدي إلى حسم عادل، وذلك بحكم غياب قواعد للحكم. وهنا تكمن المفارقة الكبرى، ليس فقط في مفهوم الاختلاف، وإنما في نظرية ما بعد الحداثة عموماً وموقفها الأخلاقي على وجه التحديد. والسبب الذي يمنع وجود هذه القاعدة في نظر ليوتار، هو أن الأطراف تتمتع بالمشروعية نفسها. ومن ثم فإنه لا يمكن

---

(١) Jean - François Lyotard, *Moralités postmoderné*, Paris, Galilée, 2005, p. 168.

(٢) *Ibid.*, p. 36.

أن نستنج من مشروعية موقفٍ ما أن الموقف الآخر المضاد غير مشروع حُكماً، وذلك لأن ليوتار يقرّ بغياب قاعدة كلّية تفيد في فض المنازعات بين أجناس الخطاب المتباينة[١].

والمثال النموذجي الذي يتوقف عنده ليوتار مطولاً هو غرف الغاز في معسكرات الإعتقال التابعة للنظام النازي حيث بيَّن أن الشر الذي لحق بالضحايا يتطلب الاعتراف بهم كضحايا ويتوجب بقاؤهم على قيد الحياة لضرورة تقديم الحجّة على الحجّة. وبما أنهم قد ماتوا فإنه من المتعذر إقامة الدليل على الشر، وبالتالي يتعذر عرض قضيتهم على المحاكم. وما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد هو أن ليوتار إنما يستخدم هنا حجج بعض المؤرخين الفرنسيين الذين ينكرون واقعة المحرقة (الهولوكوست). ويعلق مانفريد فرانك على هذا الحجاج بالقول: «إن من يعتبر أن قتل الشهود في مجازر أوشفيتز حجة تفيد تعذّر تفنيد أطروحات فوريسن [من المؤرخين الفرنسيين المشككين في المحرقة] لا يقدر على إعلان موقف نضالي من أجلهم، اللهم إلا مجازاً، ناهيك عن تعذر تبرير موقفه بطريقة معقولة»[٢].

ب . بودريار:

وإذا كنا قد بيّنا في الصفحات السابقة بعض الملامح العامة لموقف جان فرانسوا ليوتار بوصفه فيلسوفاً لما بعد الحداثة، فإن الطرح الموضوعي يحتم علينا الإشارة إلى التحليل الاجتماعي لما بعد الحداثة بوصفها حركة ثقافية واجتماعية، وفق ما أنجزه بعض علماء الاجتماع، ومنهم على وجه التحديد جان بودريار Jean Baudrillard الذي وصفها بالفراغ le vide الاجتماعي والسياسي والنفسي الذي يؤدي إلى العدمية التي تتخذ شكلين: عدمية مرضية، وعدمية إيجابية تنتمي إلى تلك العدمية التي أسسها نيتشه. وتظهر هذه العدمية الدائمة والمستمرة في أشكال اللامبالاة القصوى التي يعرفها الجنس البشري إزاء الأحداث الكبرى في التاريخ[٣]. يقول جان بودريار: «أنا عدمي(...). أشاهد، اقرّ، أضطلع، أحلل الثورة الثانية، ثورة القرن العشرين، ثورة ما بعد الحداثة التي هي الصيرورة الواسعة لتدمير المعنى، المعادلة للصيرورة السابقة في تدمير المظاهر. فمن يضرب بالمعنى يقتل بالمعنى»[٤]. ومن الصفات الملازمة لهذه

---

(١) مانفريد فرانك، **حدود التواصل**، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، ٢٠٠٣، ص ٣٧.

(٢) **المرجع نفسه**، ص ١١٧.

(٣) نشير إلى أن صفة الفراغ أصبحت ميزة للعصر كله عند جيل ليبوفتسكي صاحب مصطلح "الحداثة الزائدة"، انظر: Gille Lipovetsky, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983, p. 163.

(٤) جان بودريار، **المصطنع والاصطناع**، ترجمة جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، ٢٠٠٨، ص ٢٣٩.

العدمية في نظره، صفة الكآبة حيث يضمحل الأمل في «الموازنة بين الخير والشر، بين الحق والباطل، بل تضمحل فيها المقارنة بين قيم من النوع نفسه(...). وعندها يصبح النظام في كل مكان وعلى الدوام أقوى مما يجب؛ يصبح نظام هيمنة»[١]. وما يجب القيام به تجاه نظام الهيمنة هذا لا يتعدى، في نظره، حيل الرغبة والحياة اليومية والإعلاء من شأن الاتجاه الجزئي. كما لا يتردد في الدعوة إلى «العنف الرمزي لا الحقيقي لأنه هو الوسيلة الوحيدة المتبقية لنا»[٢]. وهنا يجب طرح سؤال أساسي هو: على أي أساس يتم تفضيل العنف الرمزي على العنف المادي، أو الإرهاب النظري على الإرهاب المسلح ؟ إن أي تفضيل يتطلب معياراً معيناً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن هذا يعدّ نوعاً من المفارقة إن لم يكن تناقضاً، إذ كيف يسمح بودريار لنفسه أن يكون إرهابياً وعدمياً على مستوى النظرية ويرفض الإرهاب والعدمية على مستوى الممارسة، أليست الأولى مقدمة للثانية وإلاّ ما الجدوى منها؟

كما وصف بودريار ما بعد الحداثة بعصر اللايقين والظنّ والشك incertitude، يظهر ذلك في أن الأجوبة القديمة التي كنا نملكها ونعتمدها، أي أجوبة الحداثة، لم تعد مقنعة ولم تعد تشكل علاجاً لمشاكلنا. من هنا ضرورة البحث عن أجوبة أخرى. فلم تعد الأصالة ولا الحقيقة كافيتين، فالأصالة فقدت وجودها، والحقيقة فقدت صدقيتها. ولم يبقَ في نظره إلا وجودنا. وكل ما نستطيع القيام به هو أن نقدم الدليل على أننا موجودون من خلال العمل وغيره[٣].

وأخيراً تتميز ما بعد الحداثة في نظره بالنهايات، وهي ميزة يتفق فيها مع عدد من كتّاب ومفكري ما بعد الحداثة. والمقصود بذلك أن لكل شيء نهاية بما في ذلك التقدم وقيم الحداثة، ومن أن تلك القيم قد تم تجاوزها، وأننا أصبحنا في "الما بعد". يقول بودريار: «إنها وضعية مفارقة تعني أن كل اليقينيات قد تحقّقت بمعنى ما، فقد تم تحقيق يوطوبيا التحرر والتقدم والإنتاج المكثف، وأخيراً يوطوبيا الإعلام...»[٤]. يحدث كل هذا ونحن لا نرى النهاية، رغم أننا في ما بعد النهاية، أي أننا انتقلنا إلى الجانب الآخر. هذا الموقع الآخر، أي "الما بعد"، يتميز في نظره بأنه فضاء غير مستقر، حيث القواعد غائبة. ويشرح هذه العبارة بغياب الأفق الخطّي للزمن وللتاريخ، ومن أن هناك ما يشبه الردة reversion. وبما أننا دخلنا في الفراغ وفي النهايات، فإن كل شيء يعود على أعقابه من أجل أن يمحو آثاره. وهذه بلا شك وضعية تنطوي على مفارقة، لأننا لا نجد نهايتها وفي الوقت نفسه تم جاوزها. ومن هنا تتردد وتتكرر كلمة

---

(١) **المرجع نفسه**، ص ٢٤٢.

(٢) **المرجع نفسه**، ص ٢٤٢.

(٣) Jean Baudrillard, «Entre le cristal et la fume», in, *Les humains associes*, N° 7, 1995, p. 17.

(٤) Jean Baudrillard, «Au-delà de la fin», in, *Les humains associes*, N° 6, 1994, p. 9.

"المفارقة" في نصّه، وأن فكرة الأصل والنهاية والخطِّية origine / fin / linéarité واستمرار الأشياء التي تسمح بقيام المعنى، أصبحت تنفلت منا.

وإذا لم يكن الزمن خطياً والتاريخ تقدمياً وتصاعدياً، فهل هو دائري؟ يرفض بودريار هذا المعنى، ليؤكد أن عدم خطية الزمن والتاريخ تعني الرجوع إلى الوراء، ولكنه رجوع لا يشبه التقهقر regression، لأنه بذلك يكون مماثلاً للتقدم progression. نحن لسنا في زمن خطي ولا تقهقري ولا دائري، وإنما في زمن سديمي وفوضوي وشواشي chaotique حيث يسود الاضطراب والتكرار والإعادة[1].

لا تختلف أفكار بودريار عما ذهب إليه ليوتار في مجملها إلا من حيث الصياغة اللغوية، وتتفق بشكل جلي مع تحليلات الفيلسوف الايطالي جياني ڤاتيمو Gianni Vattimo الذي ذهب في كتابه: **نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة**، مثل هذا المذهب في النهايات، وذلك بعد أن ربط ما بعد الحداثة بميراث نيتشه وهيدغر، المتمثل في نقد النزعة الإنسانية وإعلان العدمية بوصفها «لحظات ايجابية لإعادة بناء فلسفية»[2]. وأن من مميزاتها فكرة النهاية، وبخاصة نهاية التاريخ ونهاية الإنسان التي «انتشرت وامتدت في ثقافة القرن العشرين حيث يعود باستمرار، وبأشكال متعددة، توقع "أفول الغرب" الذي يتخذ اليوم الشكل الدقيق والمهدد لكارثة نووية، وفي أفق الكارثة تكون نهاية التاريخ نهاية الحياة الإنسانية على الأرض»[3]. ولقد حلل ڤاتيمو موضوع العدمية وجعله سمة أساسية لما بعد الحداثة، مبيِّناً العلاقة التي أحدثها هيدغر بين "التاريخ" و"المصير"، والوصف الذي قدمه نيتشه لذلك الوضع حيث «يتدحرج الإنسان إلى خارج المركز نحو المجهول»[4].

ثانياً ـ موقف الحدّ الأدنى

أ . ليبوڤتسكي:

يمكن القول إن الذي أحدث تحولاً في تحليل ما بعد الحداثة من الوجهتين الاجتماعية والأخلاقية هو الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي جيل ليبوڤتسكي Gille Lipovetsky، حيث رأى أن ما بعد الحداثة تعبّر عن تلك التغيرات الناجمة عن الثورة

---

(١) *Ibid.*, p. 11.

(٢) جياني ڤاتيمو، **نهاية الحداثة. الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة**، ترجمة، فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ـ سورية، ١٩٩٨، ص ٣.

(٣) **المرجع نفسه**، ص ٧.

(٤) **المرجع نفسه**، ص ٢٣.

في عالم الاستهلاك والاتصال وظهور أنواع جديدة من الذوق والمتع والرغبات، التي أضاف إليها "فكر ١٩٦٨"[(١)]، وذلك في إشارة إلى الانتفاضة الطلابية، الحرية الجنسية والحرية النسوية، وتحول المجتمع إلى التركيز على الفرد وعلى الرفاهية وتحقيق الذات، والدفاع عن أجواء اللعب واللهو والانطلاقة والتفتح، والعيش في الحاضر وعدم التفكير في المستقبل أو محاولة استرجاع الماضي. ولقد أطلق على هذه السمات العامة صفة النرجسية الجديدة néo-naracisme، لأنها أدت إلى التخلي عن المرجعيات والانتماءات، وإلى المزيد من الاستقلال والحرية والتحرر من كل الطرق والمسارات المرسومة سلفاً، والعمل على العيش الحر الخالي من كل إكراه.

ولقد قدم هذا العالم الاجتماعي تحقيباً للحداثة وما بعد الحداثة، يرى فيه أن الحداثة بدأت في القرن الثامن عشر واستمرت حتى العام ١٩٥٠، وتميزت بثلاث مميزات هي: **أولاً**، الفرد وهو ما بيّنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. **وثانياً**، السوق وهو ما يجسده النظام الليبرالي على المستوى الاقتصادي. **وثالثاً**، ديانة جديدة هي ديانة العلم والتقنية. وأنه بدءاً من ستينيات القرن العشرين ظهرت ما بعد الحداثة بسماتها العامة المتمثلة في تراجع الدولة، وتحول الدين والعائلة إلى شأن فردي وذاتي، وفرض مقياس السوق على جميع المستويات.

والحقّ فإن هذا العالم والفيلسوف قد استعمل في البداية مصطلح "ما بعد الحداثة" في كتابه: **عصر الفراغ** (١٩٨٣)، حيث أظهر مقدرة كبيرة على ملاحظة التغيرات الاجتماعية التي لحقت بالمجتمعات الغربية، ورصد ما أسماه بالنرجسية الجديدة المتمثلة في حرية الاستهلاك. ولكن، وبعد مرور حوالى عشرين سنة، نشر كتاباً آخر بعنوان: **أزمنة الحداثة الزائدة** (٢٠٠٣)، حلل فيه مظاهر أساسية تتمثل في تسارع الاقتصاد الليبرالي والسيولة والفائض الإعلامي والاستهلاك المضاعف، وكشف في الوقت نفسه عن المفارقات التي تخترق المجتمع المعاصر. ومن هذه المفارقات: الاستمتاع بالحاضر والخوف من المستقبل، والخضوع لسلطة الإعلام، والهروب من الالتزام السياسي والانتماء إلى جمعيات الخير العام والأعمال التطوعية، ليخلص إلى أن حيوية الديمقراطية الليبرالية هي في حالة إنجاز مستمر. فعلى الرغم من أن الأنساق الكبرى تتهاوى، إلا أن الفرد ما يزال يشكل مصدراً لكل أمل.

ويمكن إجمال الاختلاف ما بين ما بعد الحداثة والحداثة الزائدة في النقاط الآتية: **أولاً**، إذا كانت ما بعد الحداثة قد عُرفت بالانطلاق والمرح والمتعة، فإن الحداثة الزائدة ترصد بدورها صور الإكراه والضغط والمنع ومنها على سبيل المثال الخوف من التسليع ومن السوق والاحتباس الحراري والبطالة والانتشار التقني الذي قد يؤدي إلى

---

(١) إشارة إلى كتاب الفيلسوفين الفرنسيين لوك فرّي وآلان رينو: Luc Ferry & Alain Renault, *La pensée 68*, Paris, Gallimard, 1987.

الهلاك. **وثانياً**، إذا كانت الديمقراطية الليبرالية قد ضعفت، فإنها أصبحت في الوقت نفسه أكثر انفتاحاً واحتراماً للأقليات، وتقديراً للحياة الشخصية للإفراد. **وثالثاً**، إذا كانت النزعة النسبية هي سمة الحداثة الزائدة، إلا أنها تؤمن بحقوق الإنسان التي أصبحت مطلباً ملحاً يزداد يوماً بعد يوم. **ورابعاً**، إذا كانت الحداثة الزائدة تنمّي النزعة الفردية، فإنها تشيد بالحركات التضامنية، وبالتالي فإن الديمقراطية لا تواجه الخطر من تنامي النزعة الفردية، وإنما تواجه قوة الدولة والسوق. **وخامساً**، إذا كانت الحداثة الزائدة تجد تعبيرها في العولمة المتسارعة فإنها تذكّر بقدرة الفرد على مقاومة فوضى ووحشية العولمة[١]. **وسادساً** وأخيراً، فإنه إذا كان من بين وعود الحداثة تحقيق المصالحة والإجماع، فإن عصر الحداثة الزائدة يعلن نعيه لهذا المثال، وذلك بحكم أن الديمقراطية تعني وجود مجتمع متعدد تتصارع فيه المصالح ويخرقه النزاع. لذا فإن ما هو مهم بالنسبة للحداثة الزائدة هو الانفلات من العنف، وتأطير جميع النزاعات ضمن دائرة القانون. وعليه، فإنه إذا كانت الحداثة تبشر بغدٍ أفضل، وإذا كانت ما بعد الحداثة تكتفي بالآن والحاضر، فإن الحداثة الزائدة ترى أن غدنا قابل لكل الاحتمالات، إذ من الممكن أن نسير نحو النور كما يمكن أن نسير نحو الظلام. وبالتالي، فإن ما هو مطلوب من المثقف ليس أن يتحول إلى نبي[٢]، وإنما أن يقدم تحليلات نظرية ونقدية للواقع. وحيث إن التقدم العلمي ليس كافياً لتحقيق السعادة، فإن الحداثة الزائدة قد جعلت الأفراد والمجتمعات أكثر حرية وكفاءة، لكن وفي الوقت نفسه أكثر قلقاً واضطراباً. وفي تقديرنا، فإن هذه الملامح العامة تقترب كثيراً من تحليلات ميشيل فوكو كما سنبين ذلك لاحقاً[٣].

ولقد درس ليبوفتسكي المسألة الأخلاقية في كتابه: **أفول الواجب، أخلاق غير ملائمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة** (١٩٩٢)، حيث أكد على واقعة عودة الأخلاق في نهاية القرن العشرين. وما يؤكد هذا العودة، في نظره، الحضور القوي للمسائل الأخلاقية في الإعلام والتفكير الفلسفي وفي مختلف العلوم، وبخاصة في علوم الحياة والطب. يقول: «لقد أصبح فضاء الأخلاق هو المرآة المفضلة التي تعكس روح العصر»[٤]. ولكن هذه العودة لا تنفي وجود خطاب نقدي يشجب غياب القيم ويتحدث

---

(١) Gille Lipovetsky , *L'ère du vide*, op.cite., pp. 141 - 150.

(٢) تتميز ما بعد الحداثة بنقدها لنموذج المثقف التنويري الذي يتميز بشموليته ونزعته الرسولية، لتقول بالمثقف الباحث والمتخصص. ولقد استعمل هذا المفهوم ميشيل فوكو وجيل دولوز وغيرهما، انظر: ميشيل فوكو، «المثقفون والسلطة»، ترجمة الزواوي بغوره، في مجلة: **أوراق فلسفية**، العدد الثاني والثالث، القاهرة ـ مصر، كانون الثاني ـ حزيران/ يناير ـ يونيو، ٢٠٠١.

(٣) الزواوي بغوره، **ما بعد الحداثة والتنوير**، مرجع سبق كره، ص ص ٣١ ـ ٣٦.

(٤) Gille Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992, p. 11.

عن "نهاية الأخلاق". بمعنى أنه في الوقت الذي يتم فيه الحديث عن عودة الأخلاق، فإنه يمكن الحديث أيضاً عن غياب الأخلاق، والشواهد على ذلك كثيرة فهنالك: الجنوح، والعنف، والمخدرات، والفساد...الخ.

يعتمد ليبوفتسكي التحقيب التاريخي نفسه في تعيين أخلاق الحداثة وما بعد الحداثة، ليؤكد أن الحداثة قد أسست الأخلاق المستقلة عن الدين، أي الأخلاق العلمانية التي استمرت في نظره إلى غاية العام ١٩٥٠. وتتميز هذه الأخلاق بانعتاقها من الفكر الديني وإرسائها لحقوق الفرد والاستقلال الذاتي سواء على مستوى العائلة أو المجتمع أو الدولة، ويطبعها الواجب العلماني الذي حل محل الواجب الديني تجاه الخالق. ثم بدأت مرحلة أو حقبة جديدة من العلمنة التي لا تقتضي فقط الاستقلال عن الدين، وإنما تفكيك الواجب ذاته، وهي المرحلة التي يسمّيها بمرحلة ما بعد الواجب التي تتفق ومرحلة الحداثة الزائدة. ومن علامات هذه الحقبة: حب الذات، والسعادة الفردية، والحقوق الخاصة. وبكلمة واحدة: الفردية والدعوة إلى أخلاق دنيا أو ذات حدود دنيا éthique minimal تُميِّز، في نظره، مجتمعات ما بعد الحداثة[١].

وتظهر هذه الأخلاق في حدودها الدنيا في جملة من القواعد منها: أولوية احترام الإنسان، وتنمية الأخلاق الذكية في المؤسسات وفي علاقتها بالبيئة، والصرامة في مبادئ حقوق الإنسان الأساسية، مع ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الظروف والمصالح وشروط الفعالية، أو كما قال: «إذا كان للتقدم الأخلاقي من معنى في التاريخ، فإنه لا يتمثل فقط في الاحترام التام لحقوق الإنسان، ولكن في قدرتنا على إصلاح التعصب من خلال التحلّي بالأخلاق الحذرة حيث التوجه نحو ربح الوقت ضد الشر والمعاناة الإنسانية»[٢]. وتعتبر هذه الدعوة إلى أخلاق في حدودها الدنيا مقاربة مناسبة لمناقشة موضوع أخلاقي شائك ومميِّز لما بعد الحداثة، ونعني بذلك موضوع الجنس وعلاقته بالأخلاق، وذلك من خلال أعمال الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو. فما هي هذه الأخلاق؟ وما هي مميزاتها الأساسية؟

ب. فوكو:

لا نستطيع مناقشة موضوع صلة الجنس بالأخلاق ما لم نحلل بداية منزلة ميشيل فوكو في فلسفة ما بعد الحداثة، وموقفه من الذات، ومن ثم تقديم بعض المعالم العامة للميدان الذي اختاره لتحليل الأخلاق، ألا وهو الجنس. ولإنجاز ذلك، فإننا سننظر في العناصر الآتية:

---

(١) *Ibid.*, p. 15.

(٢) *Ibid.*, p. 25.

١ . الموقف من ما بعد الحداثة

ليس من اليسير تصنيف فلسفة ميشيل فوكو، والسبب في ذلك ليس فقط اختلاف الباحثين في قراءة وتصنيف هذه الفلسفة إلى بنيوية وما بعد البنيوية وما بعد الحداثوية، وإنما إسهام الفيلسوف نفسه في تقديم أكثر من تصنيف لفلسفته تحت دعاوى عديدة، منها قوله بالقطيعة، ودعوته إلى الحق في الاختلاف. وإذا كان كل تصنيف يقوم على جملة من المعايير والقواعد، فإن هذا يعني أن أي تصنيف نسبي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يرقى إلى مرتبة الكلي والنهائي، وإنما هو مجرد مسعى نظري أو مقترب منهجي يسمح بالقراءة والتحليل والنقد ليس إلاّ. لذا لا نرى في تصنيف فلسفة ميشيل فوكو ضمن ما بعد الحداثة ما يتعارض مع مختلف التصنيفات سواء تلك التي قال بها دارسوه أو التي قال بها الفيلسوف نفسه. والسبب في ذلك أن هذه التصنيفات على اختلافها تتضمن قيما مشتركة. فعلى سبيل المثال، إن الموقف من العلم يكاد يكون واحداً بين مختلف هذه التصنيفات، وذلك لما يتسم به من شك وريب ونزعة نسبية. فقد ذهب مؤسس البنيوية كلود ليڤي ستروس، على سبيل المثال، إلى عدم الفصل بين العقل السحري والعقل العلمي[١]، وذهبت ما بعد البنيوية في شخص ميشيل فوكو إلى القول بتاريخ للعقلانية وبربط المعرفة بالسلطة، وأكد ليوتار الذي يُعدّ فيلسوف ما بعد الحداثة بلا منازع على نسبية العقل والعلم بل وعلى سرابه ووهمه، كما بيّنا سابقاً.

من هنا نرى أن تصنيف ميشيل فوكو ضمن تيار ما بعد الحداثة لا يخالف كثيراً تصنيفه ضمن بقية التصنيفات، وبخاصة إذا ما تمكنا من ٱستجلاء موقفه الأخلاقي بشكل دقيق، بحيث يسمح ذلك بتصنيفه وتمييزه في الوقت نفسه عن غيره من فلاسفة ما بعد الحداثة ومفكّريها. فعلى سبيل المثال، نرى أن فلسفة فوكو ترتبط بوشائج عديدة بما بعد الحداثة، وبخاصة من جهة علاقتها بنيتشه وهيدغر، ونقد العقل والكلّية، والتشاؤمية التي تصل إلى حد العدمية عند بعض الدارسين[٢]. ومع ذلك، فإنه عندما سُئِل عن علاقته بما بعد الحداثة، قدم جواباً إنكارياً يدعو إلى الدهشة. قال: «ليس لي علم بذلك»[٣].

ليس غريباً هذا الموقف من فوكو الذي أنكر دائماً انتسابه إلى التيارات الفلسفية المعاصرة له. فلقد سبق وأنكر علاقته بالبنيوية، رغم كل الصلات التي تربطه بهذا التيار، وبخاصة كما تظهر في كتابه: **الكلمات والأشياء**. وفي تقديرنا، فإن هذا الموقف الإنكاري لا يشير إلى شيء آخر غير حرصه على الاختلاف والمغايرة، وسعيه الدائم

---

(١) Claude Lévi - Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 348.

(٢) انظر على سبيل المثال: Jose-Guilherme Marquoir, *Foucault et le nihilisme de la chaire*, Paris, PUF., 1986.

(٣) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., p. 446.

وراء فكرة الانقطاع والتغير والتحول. يؤكد هذا إجراؤه لحوار باسم مجهول، وكتابته لسيرته الذاتية باسم مستعار[١].

ولعله من المناسب، في تقديرنا، التعبير عن مساره الفلسفي بمصطلح "الانطولوجيا التاريخية" الذي أطلقه في أواخر سني حياته على مجمل فلسفته، وذلك بحكم المجالات التي تتكون منها وهي: المعرفة والسلطة والأخلاق، وصلتها بمختلف التيارات الفلسفية المعاصرة لها، ومنها: الظواهرية والماركسية والبنيوية وما بعد الحداثة التي لم يتأثر فقط بأطروحاتها، وإنما أسهم شخصياً في صياغة بعض أطروحاتها، وبخاصة ما تعلق بالعقل والتاريخ والمعرفة والسلطة والأخلاق. يقول ديفيد هارفي: «تستحق أفكار فوكو الاهتمام(...)، لأنها مثلت أحد المصادر الثرية لحجج ما بعد الحداثة»[٢]. ولذلك لا يتردد بعض الدارسين في القول إن ما حلله ليوتار باسم السرديات الكبرى والصغرى، إنما يكشف عن علاقة مباشرة بتحليل ميشيل فوكو «الذي هو في ظاهره ذو اهتمامات اجتماعية وتاريخية وسياسية. وقد أثّر إلى حد بعيد في فلسفة ما بعد الحداثة من خلال تحليله لكيفية أن الممارسات المنطقية المتضمنة فلسفياً، ترتبط ارتباطاً لا ينفصم بممارسة السلطة الاجتماعية والسياسية إلى الحدّ الذي يكشف عن أن الادعاء الأحادي للتفكير التاريخي له تأثير في تشجيع التجمعات الاجتماعية والمعيارية أو المحافظة عليها»[٣].

لا ينكر فوكو أن أحد مجالات بحثه وفلسفته هو الأخلاق. فعلى الرغم من تغييره لمسميات فلسفته، إلا أن قضايا بحثه كانت دائماً قضايا متصلة بالمعرفة والسياسة والأخلاق، وذلك ضمن مجال بحثه العام الذي أطلق عليه اسم: تاريخ الأنساق الفكرية، أو التاريخ النقدي للفكر، أو الانطولوجيا التاريخية. ولقد بحث موضوع الأخلاق في أعماله المتعلقة بتاريخ الأخلاق الجنسية القديمة، وحاول الإجابة على «مولد الأخلاق بوصفها نظراً وتفكيراً في الجنسانية والرغبة والمتعة واللذة»[٤]. وأن مدار موضوع تاريخ الجنسانية هو تشكل المواقف الأخلاقية وصلتها بالبنى السياسية، وبخاصة ما بين التحكم في الذات والتحكم في الآخرين، والنماذج المعرفية، وتحديداً معرفة النفس، ومعرفة مختلف مجالات النشاط الإنساني. ولقد قدم فوكو حول هذا الموضوع دراسات نموذجية خاصة بالتاريخ الثقافي اليوناني والروماني ليس بوصفه

---

(١) Denise Huisman, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, tome 1, 1981, p. 223. & Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., pp. 631 - 636.

(٢) ديفيد هارفي، **حالة ما بعد الحداثة**، مرجع سبق ذكره، ص ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٣) اوليفر ليمان (تحرير)، **مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، آفاق جديدة للفكر الإنساني**، ترجمة مصطفى محمود محمد، مراجعة رمضان بسطاويسي، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٣٠١، آذار/مارس ٢٠٠٤، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ١٥١.

(٤) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., p. 668.

تاريخاً اجتماعياً أو دراسة للعادات والسلوك الجنسي، وإنما بوصفه تاريخاً للكيفية التي نظر بها القدماء إلى الجنسانية في علاقتها بما يسميه فنون العيش أو الحياة أو جماليات الوجود Techne tou biou/art de l'existence ، أي: كيف يمكن للفرد أن يتحكم في حياته حتى يعطيها شكلاً وأسلوباً جميلاً قدر الإمكان في نظره ونظر الآخرين، وفي نظر الأجيال المقبلة حتى يصبح مثالاً وقدوةً. وهذه العلاقة أو الكيفية تدخل في سياق إشكالية عامة هي: إشكالية علاقة الذات بالحقيقة، أو كيف أُشكلت المسألة الجنسانية، أي كيف أصبحت إشكالية، وفقاً لمصطلح: الأشكلة problématisation، أي كيف يصبح موضوعاً ما من المواضيع إشكالياً[1].

والحق فإن المتتبع لمسار هذا الفيلسوف يُدرك بيسر أنه في كل منعطف يعيد قراءة مساره. هذا ما فعله على سبيل المثال عندما كتب: **أركيولوجيا المعرفة** (١٩٦٩)، حيث وضع معالم للخطاب والتاريخ بهدف قراءة ما أنجزه من أعمال سابقة، وبخاصة في كتبه الأولى: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** (١٩٦١)، **ومولد العيادة** (١٩٦٣)، **والكلمات والأشياء: من أجل أركيولوجيا للعلوم الإنسانية** (١٩٦٦). وأعاد الأمر نفسه في نهاية السبعينيات عندما نشر كتابيه حول السلطة: **المراقبة والمعاقبة، مولد السجن** (١٩٧٥)، **وتاريخ الجنسانية: إرادة المعرفة** (١٩٧٦)، حيث حاول قراءة مساره الفلسفي تحت مقولة السلطة. وفي الثمانينيات قدم تأويلاً شاملاً لمساره الفلسفي تحت اسم الذات وألعاب الحقيقة وعلاقات السلطة. وهنا يُطرح السؤال الأساسي الذي يتوجب علينا مناقشته: **ما موقف ميشيل فوكو من الذات التي بدونها لا تتأسس الأخلاق؟**

٢ . مسألة الذات

اختلف الباحثون في تقدير موقف فوكو من الذات إلى درجة التناقض[2]، والسبب أن الفيلسوف نفسه قد قدم في المرحلة الأولى من مسيرته الفلسفية ذاتاً خاضعة ومهيمناً

(١) حدد هذه الأشكلة بقوله: «مجموع الممارسات الخطابية وغير الخطابية التي تسمح لشيء من الأشياء أن يدخل في لعبة الحقيقي والخاطئ ويجعله موضوعاً للتفكير، سواء في شكل تفكير أخلاقي، أو معرفة علمية، أو تحليل سياسي». انظر: Michel Foucault, *Le souci de la vérité*, op. cit., p. 670.

(٢) حول هذا الموضع انظر الدراسات الآتية:

- Aubin Deckeyser, *Ethique du sujet. Problématisé à partir de Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 55 - 62.

- Lucio D'Alesseandro & Adolofo Marino, (sous dir), *Michel Foucault. Trajectoire au cœur du présent*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 19 - 56.

- Fréderic Gros, «Sujet morale et soi éthique chez Foucault», in, *Archives de philosophies*, V. 65, N° 2, 2002, pp. 229 - 237.

- ملاحظة: لم نحل إلى هذه الدراسات في المتن، لأننا نرى أن أقوال الفيلسوف واضحة، ولأن المجال لا يتسع لمتابعة مختلف الآراء في هذا الموضوع.

عليها وتخضع للحكم والقيادة، وموضوعاً لشتى الأساليب والتقنيات وأبرزها التقنيات المعتمدة في السجن، وأجلاها عبارة "موت الإنسان" التي سطرها في كتاب: **الكلمات الأشياء**، حيث قال: «أما ما يُعلن في أيامنا الحاضرة، ويشير نيتشه هنا أيضاً من بعيد إلى نقطة التحول، فليس غياب الله أو موته هو المؤكد بقدر ما هي نهاية الإنسان[...]. فالإنسان اختراع تظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة عهده، وربما نهايته القريبة»[(١)]. أما في المقاربة الثانية فيظهر ذاتاً سيدة وحرة. والقارئ لحواره: **عودة الأخلاق**[(٢)]، يدرك بيسر أن هدفه الأساسي هو كتابة تاريخ الذات، والحقيقة، والسلطة، والسلوك أو التصرف الفردي. فكيف يمكن تفسير هذا التعارض أو التناقض؟

قدم فوكو تفسيراً لهذا التعارض من جهة ما يتصل بمساره الفلسفي، ومن جهة مفهومه للذات، حيث رأى في المقاربتين المتعارضتين ما يشير إلى «طريقتين متعاكستين في تحليل السؤال ذاته وهو : كيف تتشكل "تجربة ثقافية" من خلال ترابط العلاقة ما بين الذات والآخرين»[(٣)]. يعني ذلك الإقرار بوحدة الإشكالية وبالاختلاف في المنهج المعبّر عنه باسم الأركولوجيا أو الوصف أولاً، والجنيالوجيا أو البحث التاريخي التأويلي ثانياً. كما يعني دفاع الفيلسوف عن وحدة فلسفته رغم إقراره باختلاف أسلوبه في المعالجة، وذلك بالنظر لاختلاف طبيعة الموضوع. فدراسة المجنون والمريض والمجرم يقتضي إظهار العمليات التي يسميها التوضيع objectivation، في حين أن الجنس يقتضي إظهار وإبراز عمليات التذويت subjectivation. وعمليات التوضيع والتذويت هذه تشكل إجابة للإشكالية المركزية حول كيفية تشكُّل تجربة ثقافية من خلال مجالات المعرفة وأنماط المعايير وأشكال الذاتية[(٤)].

وأما من جهة مفهومه للذات، فإن ميشيل فوكو قد دافع عن معنى خاص للذات قائم على التمييز بين الذات بوصفها جوهراً يتميز بالسيادة والكونية، وبين الذات بوصفها شكلاً متغيراً ومتحولاً:

> «يجب أن نميز، بدايةً، بأنه ليس هناك ذاتٌ سيدة ومؤسَّسة لها شكل كوني يمكن أن نجده في كل مكان. إنني أشك في وجود مثل هذا التصور وإنني أناهضه، وأرى العكس من ذلك: إن الذات تتشكل وتتكون من خلال ممارسات الإخضاع والتحرر والحرية، مثلما هي الحال قديماً، وذلك انطلاقاً من عدد معين من القواعد والأساليب والاتفاقات التي نجدها في الوسط الثقافي»[(٥)].

---

(١) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 312 - 313.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., p. 733.

(٣) *Ibid.*, p. 670.

(٤) Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 10.

(٥) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., p. 733.

وهذا يعني أن ما حاول فوكو تقديمه باسم عمليات التوضيع والتذويت كان محاولة لنقد نظرية سائدة في الذات عبَّرت عنها الفلسفة الظواهرية والفلسفة الوجودية خير تعبير، ومن ثم تقديم منظور جديد لذاتٍ «تتشكل داخل هذا الشكل المحدد أو ذاك، بوصفها ذاتاً مجنونة، أو ذاتاً مريضة، أو ذاتاً مجرمة، ومن خلال عدد من الممارسات التي هي ألعاب حقيقة، وممارسات السلطة. . . الخ. وكان عليّ أن أرفض عدداً من النظريات القَبْلية حول الذات حتى أتمكن من انجاز تحليل العلاقات الممكنة ما بين تشكّل الذات أو الأشكال المختلفة للذات، وبين ألعاب الحقيقة، وممارسات السلطة»[١].

ومما لا شك فيه أن مسألة علاقة الذات بالحقيقة والسلطة هي التي أعطت أعماله الأخيرة وجهة جديدة لأنها طرحت إشكالية حول فلسفته كلها، ألا وهي منزلة الذات في هذه الفلسفة المناهضة للذات. أو بتعبير آخر، لا يتصل الجنس بالأخلاق فقط، وإنما بموضوع قول الحقيقة حول الذات من خلال الاعتراف، وهو الموضوع الذي اهتم به في أعماله الأخيرة، وأطلق عليه اسم "تقنيات الذات" techniques de soi. يقول فوكو:

«لا تتمثل مشكلتي في تحديد اللحظة التي ظهرت فيها الذات، ولكنها تتمثل في مجمل العمليات التي من خلالها توجد الذات مع مختلف المشاكل والعراقيل أو العقبات، ومن خلال الأشكال التي لم تنته بعد. يتعلق الأمر إذن بإدخال مشكلة الذات التي تركتها جانباً في إعمالي الأولى ومحاولة تتبع المسالك والصعوبات خلال تاريخها»[٢].

وإذا كان الحديث عن الجنس يفرض بالضرورة الحديث عن الذات، فإن فوكو قد عمد إلى البحث عن مخرج لفلسفته المناهضة للذات أو على الأقل الناقدة للذات، وذلك من خلال كتابة تاريخ الذات بما هو «عملية بها تتكوّن الذات، عملية أكثر تدقيقاً من الذاتية التي هي مجرد إمكانية معطاة لتنظيم الوعي بالذات»[٣].

ينجم عن هذا التحليل أن الذات التي يتحدث عنها فوكو ليست جوهراً ثابتاً، وإنما هي شكل ثقافي وتاريخي محدد. يقول موضِّحاً: «ليست هذه الذات جوهراً، وإنما هي شكل. وأن هذا الشكل ليس هو ذاته دائماً»[٤]. لذا قام بدراسة الأشكال التاريخية للذات، ومن هذه الأشكال "الذات الراغبة"، أو على حد تعبيره: «كيف نفسّر أن الإنسان الحديث يبحث عن حقيقته في رغبته الجنسية؟»[٥].

ولا يمكن فصل مفهومه للذات عن موقفه من الذات عند ديكارت وكانط. من المعلوم أن ديكارت يُعتبر مؤسس "الذات العارفة" في الفلسفة الحديثة من خلال

(١) *Ibid.*, p. 718.
(٢) *Ibid.*, p. 705.
(٣) *Ibid.*, p. 706.
(٤) *Ibid.*, p. 718.
(٥) *Ibid.*, p. 657.

مقولته المشهورة: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، وفصله بين مجالي العلم والأخلاق، وأن كانط قد جعل الذات ترتبط بالمعرفة والأخلاق في الوقت نفسه. يقول فوكو: «مع ديكارت كانت البداهة كافية. وبعد ديكارت، طرح موضوع المعرفة مشكلة على كانط تتعلق بماهية العلاقة بين الذات الأخلاقية والذات المعرفية. لقد تمت مناقشات عديدة في عصر التنوير حول ما إذا كانت هاتان الذاتيتان مختلفتين أم لا؟ وكان حل كانط للمشكلة يتمثل في اقتراح ذات كونية/ كلية، وبما أنها كونية فإنها قادرة على أن تكون ذاتاً عارفة، ولكنها تقتضي في الوقت نفسه موقفاً أخلاقياً يتمثل تحديداً في هذه العلاقة مع الذات التي اقترحها كانط في كتابه: **نقد العقل العملي**»[1]. وإذا كان هذا النص يحدد موقف الفيلسوفين من الذات، فإن فوكو يقدم رأياً يعكس قربه من كانط مقارنة بديكارت، وذلك من خلال تأكيده على أن كانط أدخل «منهجاً جديداً إضافياً في تقليدنا. وبفضل هذا المنهج، لم تعد النفس معطاة فحسب، بل مكونة في علاقة مع الذات كموضوع»[2]، بمعنى يفيد تحقق ما أنجزه باسم عمليات التوضيع والتذويت. وهذا هو الموقف الذي سيدافع عنه فوكو بعد انتصاره لذاتٍ تاريخية في مقابل ذات كونية كانطية[3].

ولا يمكن فصل الذات في نظر فوكو عن علاقات السلطة. فعلى سبيل المثال، فقد دُرست حقيقة الجنون في علاقتها بمؤسسات الحجر، وبعمليات الإبعاد والإقصاء، والجريمة ضمن مؤسسة السجن التي تعبّر بنفسها عن علاقات السلطة التي لا تظهر في عمليات الإبعاد وإنما في الإجراءات التصحيحية من خلال مختلف المشاريع التي

---

(١) *Ibid.*, p. 631.

(٢) *Ibid.*, p. 631.

(٣) هذان الفيلسوفان هما مرجعية أساسية في فلسفة فوكو، ولكن بطريقتين مختلفتين. تتمثل **الأولى** في نقد ديكارت، و**الثانية** في التأسيس انطلاقاً من كانط. ويظهر الموقف النقدي من ديكارت بشكل جلي في كتبه: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، **والكلمات والأشياء**، **وتأويل الذات**، حيث عمد فوكو إلى تصنيف ديكارت ضمن مسار مضاد للمواضيع التي درسها، وبخاصة الجنون، والعلم، والذات، في حين حاول استئناف الفلسفة انطلاقاً من السؤال الرابع لكانط: ما الإنسان؟ يظهر هذا في رسالته المتممة للدكتوراه: **الانثربولوجيا من الوجهة البرغماتية**، وفي المنزلة التي أعطاها لكانط في الحداثة الغربية في كتابه: **الكلمات والأشياء**، وفي توقفه الموسع والمفصل عند نص: **ما التنوير؟** وأخيراً في تصنيف فلسفته ضمن الفلسفة النقدية، انظر على سبيل المثال الدراسات الآتية:

- Jean-Paul Margot, «La lecture foucaldienne de Descartes : ses présupposés et ses implications», In, *Philosophiques*, V. 11, Nº 1, avril 1984.

- Mariapaola Fimiani, *Foucault et Kant. Critique, clinique, éthique*, Paris, L'Harmattan, 1998.

ـ الزواوي بغوره، «مكانة الانطولوجيا التاريخية من الفلسفة الكانطية»، في مجلة: **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، العدد ٩٣، السنة ٢٤، شتاء ٢٠٠٦، ص ص ١٢٩ ـ ١٥٩.

تطبّقها على الجريمة، والجنس. ونظراً للفترة التاريخية التي اختارها فإنها تتحدد من خلال الاعتراف والإقرار، لذلك رأى فوكو أن الثقافة الغربية قد دخلت منذ القرن السابع عشر في ثلاث سلاسل هي: الإبعاد والجنون والحقيقة بالنسبة للمجنون؛ والتصحيح والسجن والحقيقة بالنسبة للمجرم؛ والجنس والاعتراف والحقيقة بالنسبة للفعل الجنسي[١]. ويحتل الاعتراف سواء في مجال القضاء أو في التحليل النفسي أو في الدين المسيحي مكانة أساسية، ويتمتع بقيمة مركزية في موضوع البحث عن الحقيقة. لماذا؟ لأن «الاعتراف يتضمن تصوراً أساسياً حول طريقة وجودنا وهو مرتبط بما أسميه الواجبات بالنسبة للحقيقة»[٢]. وتتضمن هذه الواجبات عنصرين أساسيين هما: الاعتراف بالفعل المؤدى أو المقترف، كالاعتراف بالجريمة، والعنصر الثاني أن تعرف الذات حقيقتها، وأن تقدر على روايتها، وأن تبين وتبرهن وتعترف بها بوصفها كذلك، أي بما هي حقيقة.

ولقد عرفت هذه المسألة، مسألة الذات والحقيقة، شكلاً خاصاً في الغرب في نظره، ولذا لم يكتفِ فوكو بالإجابة على مسألة علاقة الجنس بالأخلاق، وإنما حاول البحث في مسألة أساسية متعلقة بعلاقة الذات بالحقيقة، أو كيف تتشكل الذات وفقاً لألعاب الحقيقة وعلاقات السلطة، وكيف يتشكّل الأفراد كذوات للرغبة والمتعة، أو كما قال في حواره مع مؤلفَيْ كتاب: **ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية**: «إن ما اهتم به هو المشكلات التي تطرحها تقنيات الذات، أكثر من الجنس ذاته، لأن الجنس في ذاته أمر رتيب»[٣]. لماذا؟ لأن الجنس بحد ذاته يماثل الغذاء والصحة اللذين يختلف الاهتمام بهما باختلاف الثقافات والمراحل التاريخية. إلا أن ما تجدر ملاحظته في نظر فوكو، هو تقدم الاهتمام بالجنس منذ القرن السابع عشر على الغذاء والصحة، وهذا يعود إلى أسباب حضارية متعلقة بما حققه الإنسان الغربي من تقدم وحرية. ولكن إجمالاً فإن البشر، في نظره، لم يتقدموا كثيراً في مجال المنع أو الحظر الخاص بالفعل الجنسي، ولم يبدعوا متعاً جديدة، ما عدا محاولتهم إصباغ حياتهم بصبغة جمالية متعلقة باختياراتهم الخاصة.

وبالنظر إلى صلة الذات بالجنس والجنس بالأخلاق، فإننا سنحاول أن نبيِّن هذه العلاقة من خلال العناصر الآتية:

٣ . الجنس والأخلاق:

يُعتبر موضوع الجنس من المواضيع المركزية في فلسفة ميشيل فوكو، وذلك

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., p. 657.

(٢) *Ibid.*, p. 658.

(٣) *Ibid.*, p. 609.

لأسباب متعلقة بالحياة الشخصية للفيلسوف، وبما خصّه من دراسات عديدة، ولكون الجنس يتصل اتصالاً مباشراً بالأخلاق، وذلك بالنظر لما يطاله من تحريم ومنع وحدّ وقواعد ومبادئ. من هنا نستطيع القول إن دعوته إلى الأخلاق الحرة والتحررية، كما سنبين ذلك لاحقاً، لا يمكن فهمها إلا من جهة كونها تنطبق في أحد وجوهها على الحرية الجنسية، وبخاصة أن هذه الحرية أصبحت شعاراً لحركات جنسية عديدة على رأسها حركة المثليين وبعض اتجاهات الحركات النسوية المعاصرة.

ولقد نشر ميشيل فوكو كما هو معلوم ثلاثة أجزاء ضمن مشروعه كتابة تاريخ الجنسانية، صدر الجزء الأول منه بعنوان: **إرادة المعرفة** (١٩٧٦)، وتبعه بعد فترة زمنية ليست قصيرة بجزأين مختلفين عن الجزء الأول وهما: **استعمال الملذات، والاهتمام بالذات** (١٩٨٤). وهذه الأجزاء الثلاثة رغم اختلافها في الحقبة والتحليل والطرح، إلا أن منطلقها سؤال أولي هو: لماذا يخضع الجنس للأخلاق؟ وللإجابة على هذا السؤال لم يكتفِ فوكو بالعودة إلى عصر النهضة أو العصر الكلاسيكي، أي القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما هو الشأن في مختلف أعماله السابقة، ولكنه عاد إلى اليونان والرومان من أجل تتبع مختلف العمليات والممارسات التي خضع لها الجنس.

يميِّز فوكو بين ثلاث مراحل في تاريخ الجنس هي: مرحلة الأفعال الجنسية أو الافروديزيا aphrodisie في اليونان التي لم تعرف هوية جنسية وإنما عرفت من يمارس ومن لا يمارس الجنس؛ ومرحلة اللحم أو الجسد والرغبة chair في المسيحية، ومرحلة الجنسانية sexualité في العصر الحديث التي تتميز بظهور معرفة وعلم حول الجنس scientia sexualis وآليات وجاهزيات سلطوية حول الهوية الجنسية في مقابل الفن الشبقي الشرقي ars erotica[1]. والسؤال الذي طرحه فوكو في هذا السياق بسيط ومباشر: لماذا جعل الإنسان من الفعل الجنسي مسألة أخلاقية؟ أو وفقاً لعبارته: كيف تحول الجنس إلى مسألة أخلاقية وذلك من خلال تقنيات الذات التي تسمح بضبط الرغبات والشهوات، مقارنة بالطعام على سبيل المثال الذي يتضمن بعض القواعد الأخلاقية، ولكنه ليس موضوعاً أخلاقياً بامتياز، لأن للجوانب الصحية اعتبارات اكبر من الجوانب الأخلاقية؟

يؤكد فوكو أن كتابه **تاريخ الجنسانية** هو كتاب في تاريخ الأخلاق، ولكنه يميِّز في تاريخ الأخلاق ما بين القواعد الأخلاقية code morale والأفعال الأخلاقية act morale. وهو يعطي الأفضلية، وفقاً لمنهجه المهتم بالممارسات والتقنيات، للموقف والسلوك الأخلاقي الواقعي للأفراد. ويسوغ موقفه هذا بحجة أن التصرف أو السلوك هو الموقف الحقيقي للأفراد تجاه تصوراتهم الأخلاقية. كما يُجري تمييزاً ثانياً يقوم على

---

(١) *Ibid.*, p. 661.

علاقة الإنسان بنفسه، أو تلك العلاقة التي يجب على الفرد أن يؤسسها مع نفسه بحيث تحدد هذه العلاقة الطريقة التي يتشكل بها كذات أخلاقية، وذلك من خلال أفعال خاصة أو ما اصطلح عليه بالخُلُق ethos. إذن، لدينا ثلاثة مستويات أو معان للأخلاق عند فوكو: **الأول** متصل بالأخلاق بما هي قواعد تحدد المسموح والممنوع، **والثاني** متصل بالأفعال والتصرف والسلوك والمعاملة، **والثالث** يتميز بنوع العلاقة التي تنسجها الذات مع نفسها من خلال جملة من الوسائل والأساليب التي تمكّنها من تحويل ذاتها كما هي الحال على سبيل المثال في الزهد وأشكاله المختلفة التي تحددها الغاية أو الغائية الأخلاقية téléologie morale. والغرض من هذا الإجراء المنهجي هو إبراز المعنى الثالث الذي عكف على دراسته في كتابه: **الاهتمام بالذات**، وبخاصة في درسه: **تأويل الذات**[1]، حيث حلل الحكمة القائلة: "اهتم بنفسك"، وبيَّن معانيها المختلفة، ومنها: لا يعني الاهتمام بالنفس souci de soi / Epimeleia heautou الاهتمام بذات النفس فقط، ومن ثم استبعاد كل ما لا يتصل بالنفس، وإنما يعني العمل والتطبيق والممارسة والحماس تجاه شيء من الأشياء، وكذلك العناية التي نقوم بها تجاه تراثنا مثل ما ذهب إلى ذلك كزينوفانس، ومسؤولية العاهل أو الملك تجاه مواطنيه، واهتمام الطبيب بمرضاه. من هنا يرى فوكو أن الاهتمام بالذات يتصل بالنشاط والانتباه والمعرفة. وما يُستخلص من هذا التاريخ الغني والمتشابك هو فكرة جماليات الوجود، وبعبارة أخرى: «إن الأثر الفني الرئيس الذي يجب علينا أن نهتم به، والمنطقة الكبرى التي يجب أن نطبق عليها قيمنا الجمالية، هي ذات أنفسنا، وحياتنا الخاصة، ووجودنا»[2].

يميِّز فوكو بين هذا الاهتمام بالذات وبتحويل الوجود إلى أثر فني، وبين المظاهر السلبية للذات الحديثة في صورها الفردية وعزلتها وتمركزها حول الذات التي بلغت درجة عبادة الذات، ليؤكد أن الاهتمام بالذات في القديم وعبادة الذات المعاصرة متعارضان تعارضا كلياً. لماذا؟ لأن ما حدث يُعدّ، في نظره، قلباً كلياً للثقافة الكلاسيكية حول النفس، وذلك بفعل ما أدخلته المسيحية من مضمون للنفس يقوم على إنكارها والتخلص منها. ولكن مع ذلك توجد هناك عناصر من الاهتمام بالنفس

---

(١) بيَّن المعنى الأول في كتابه: **استعمال الملذّات** وحلل القواعد الخاصة بالجسد كضرورة الاقتصاد في الفعل الجنسي، والاكتفاء بالعلاقات الضرورية قدر الإمكان، وممارسة الجنس مع الزوجة الشرعية فقط، وتفادي قدر الإمكان ممارسة الجنس مع الغلمان، ومسائل الحمية ..الخ. وبيّن علاقة الأخلاق بالذات في كتابه: **الاهتمام بالذات** حيث درس موضوع ثقافة الذات، وعلاقتها بالآخر، وفصّلها في درسه بالكوليج دو فرانس للسنة الجامعية ١٩٨١ ـ ١٩٨٢ وكان بعنوان: "تأويل الذات". انظر: ميشيل فوكو، **تأويل الذات**، ترجمة الزاوي بغوره، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠١١.

(٢) *Ibid.*, p. 624.

الكلاسيكي يمكن الوقوف عندها في الذات الحديثة، وبخاصة عند الفنانين[١]، بل وأكثر من ذاك فإن فوكو يرى أن «الثورة ليست فقط مشروعاً سياسياً، وإنما هي أسلوب وجودي له جمالياته وزهده، وأشكاله الخاصة بالذات وبالآخرين»[٢]. وهنا يُطرح سؤال مشروع في تقديرنا وهو: هل يمكن قراءة الثورة قراءة أخلاقية؟ إن الذي لا شك فيه هو أن كل ثورة هي نوع من الإدانة الأخلاقية لما هو قائم.

٤ . الجنس والسلطة:

ولا يمكن فهم الجنس بوصفه تعبيراً عن حضور الذات خارج السلطة بما هي مجموعة من علاقات القوة، وذلك في مقابل بنية سياسية كالدولة أو الحكومة أو طبقة اجتماعية مهيمنة أو السيد مقابل العبد. إن علاقات السلطة تخترق العلاقات الإنسانية مهما كانت، سواء تعلق الأمر بالمحادثة أو ممارسة الجنس أو بالمؤسسات. السلطة حاضرة دائماً في نسيج العلاقات الإنسانية، وتعمل دائماً على قيادة الآخرين. وإذا كانت علاقات السلطة تتميز بطابعها المتحرك والمتغير بما أنها تنتشر على الجسم الاجتماعي كله، فإن أهمّ ما يميزها على الإطلاق في نظر فوكو هو الحرية. فلا وجود لعلاقات السلطة في غياب الحرية. إن الحرية شرط لممارسة السلطة، وممارسة السلطة تقتضي حدا أدنى من الحرية عند الطرفين، وإلا انتفت عملية السلطة. وهذا يعني أن علاقات السلطة تتضمن دائماً إمكانية المقاومة. ومع أن القول بأن السلطة توجد في كل مكان يفيد غياب الحرية، إلا أن فوكو يناقض هذه النتيجة بالقول: «إذا كانت هناك علاقات سلطة في الحقل الاجتماعي، فلأن هناك حرية في كل مكان»[٣].

إن هذا الإقرار لا ينفي، في نظر فوكو، وجود حالات من الهيمنة والسيطرة والإخضاع، لأن هناك حالات كهذه حيث تكون علاقات السلطة راسخة ودائمة، وحيث يكون هامش الحرية محدوداً للغاية. لذا يرى أن إحدى المهام الأساسية للفلسفة هي المهمة النقدية المتمثلة في نقد مختلف أشكال الهيمنة، وأن هذه المهمة النقدية مشتقة بدرجة معينة من الحكمة السقراطية: "اهتم بنفسك"، التي فسّرها على هذا النحو: «أسِّس نفسك بحرية، وذلك من خلال التحكم في نفسك»[٤] من هنا خلص فوكو إلى أن إحدى مميزات الأخلاق القديمة تكمن في البحث في ما أسماه أخلاق الوجود éthique de l'existence، أي «هذا الجهد الذي يؤكد على الحرية، ويُعطي

---

(١) يحيل فوكو بشكل خاص إلى إعمال بيركهارت Burckhardt القائمة على فكرة أن البطل تجسيد لأثره الفني الخاص.

(٢) *Ibid.*, p. 629.

(٣) *Ibid.*, p. 720.

(٤) *Ibid.*, p. 729.

الحياة شكلاً يتم الاعتراف به من قبل الآخرين، ومن ثم يتخذه الخلف مثلاً لهم»[1]. وتتمثل هذه الأخلاق الوجودية، إن صحَّت العبارة، في تلك الإرادة التي تمكّن الفرد من أن يحوّل حياته إلى أثر فني، وتختلف كلية عن تلك الأخلاق المسيحية القائمة على الطاعة واحترام القواعد والنظم الدينية التي ستظهر لاحقاً بعد تراجع الأخلاق اليونانية والرومانية الأولى، ولكنها في الوقت نفسه تطرح مسألة العلاقة مع الفلسفة الوجودية عامة، وبخاصة عند جون بول سارتر[2].

وإذا كانت الأخلاق عند فوكو ترتبط بموضوع الحقيقة والذات من خلال ألعاب الحقيقة وعلاقات السلطة، التي درس أشكالها العديدة، وبخاصة شكل الاهتمام بالنفس في المرحلتين الهلينية والهلنستية وأدى إلى ظهور ممارسات من الزهد أطلق عليها اسم "الزهد الفلسفي"، وحدده بقوله: «ليس بالمعنى الأخلاقي للإنكار، وإنما بمعنى تمرين النفس على نفسها بحيث تتكون خلاله وتتحول وتبلغ نوعاً من الأسلوب الوجودي»[3]، فإن ما يميز هذا الزهد الفلسفي هو طابعه الحر، وليس طابعه التحرري، وذلك لكون فوكو يميز بين التحرر وبين الحرية أو بالتدقيق بين ممارسة التحرر وبين ممارسة الحرية. والمثال النموذجي على ذلك هو علاقة المستعمِر بالمستعمَر التي تتحدد بالتحرر. يقول فوكو: «إننا نعرف جيداً في هذا المثال تحديداً أن ممارسة التحرر لا تكفي لتحديد ممارسات الحرية التي تصبح في ما بعد ضرورية حتى يصبح بمقدور هذا الشعب وهذا المجتمع وهؤلاء الأفراد أن يحددوا أشكالاً مقبولة لوجودهم أو للمجتمع السياسي»[4]. ولا يتردد فوكو في تفضيل ممارسة الحرية على عملية التحرر، لأن التحرر يبدو وكأنه تحرر من قيود معينة، وأنه ما أن يتم رفع هذه القيود القمعية حتى يستعيد الإنسان طبيعته الحرة، وعلاقته الإيجابية مع نفسه. لذا فهي تبدو وكأنها تعبير عن مرحلة أولى تحتاج إلى مرحلة ثانية ألا وهي مرحلة الحرية.

على أن الذي لا شك فيه هو أن ممارسة الحرية تقتضي قدراً من التحرر، ولكن في هذه الحالة يجب استعمال مفهوم آخر، هو مفهوم الهيمنة. من هنا يميِّز فوكو بين

---

(١) *Ibid.*, p. 731.

(٢) يرى فوكو أن الاختلاف الأساسي بينه وبين أخلاق سارتر يكمن في مفهوم الذات والأخلاق نفسه. ففي الوقت الذي يذهب فيه سارتر إلى مفهوم كوني وسيد وثابت للذات، يرى فوكو أن الذات كما بيَّنا ذلك تخضع لعمليات التشكل التاريخي والثقافي؛ وأن الأخلاق عند سارتر تبحث عن نوع من الأصالة، وعن تطابقها مع نفسها، في حين أن ما يدعو إليه فوكو يختلف باختلاف الأفراد، حيث تكون الأصالة نفسها إمكانية من الإمكانيات أو شكلاً من الأشكال. انظر:

- Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., p. 631.
- Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Seuil, 1965, pp. 233 - 254.

(٣) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., p. 709.

(٤) *Ibid.*, p. 710.

الهيمنة وعلاقات السلطة، وذلك بحكم أن علاقات السلطة أوسع بكثير من الهيمنة وأكثر انتشاراً في المجتمع والعلاقات الإنسانية. كما تتميَّز علاقات السلطة بالتعقد، في حين أن حالات الهيمنة تتسم بالانسداد والثبات. إن علاقات السلطة علاقات متحركة وهي لا تتعارض مع الحرية بل مشروطة بالحرية كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، أما حالات الهيمنة فتتصف بغياب ممارسات الحرية، أو تكون موجودة بشكل أحادي أو محدودة. وفي مثل هذه الحالة، فإن التحرر يصبح شرطاً سياسياً وتاريخياً لازماً للحرية. يقول فوكو: «يفتح التحرر مجالاً جديداً لعلاقات السلطة، يتعين على ممارسات الحرية أن تراقبه»[١]. أي أن التحرر والنضال من اجل التحرر يصبح في بعض السياقات التاريخية والاجتماعية والثقافية شرطاً لازماً لممارسة الحرية. وبالنظر إلى صلة الجنس بقاعدة المنع والحرية، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف حلّل فوكو مسألة المنع والحرية؟

٥ . في أخلاق الجنس:

تتحدد الأخلاق الجنسية القديمة عند فوكو بقاعدة التحكم في الذات، أو السيطرة على الذات، وتظهر في ثلاثة مجالات مختلفة هي: العلاقة بالجسد والصحة، والعلاقة مع المرأة وبخاصة مع الزوجة، وأخيراً العلاقة مع الغلمان. وفي مختلف هذه المجالات، فإن على الفرد أن يكون سيداً على نفسه وعلى الآخرين. ويتساءل فوكو عن أصل هذه القاعدة الخاصة بالتحكم في الذات، هل هي مشتقة أو ناتجة من قاعدة عامة في المنع، أم أنها نابعة من إرادة في إقامة قاعدة، أو البحث عن شكل، أو عن نوع من التقشف؟

مما لا شك فيه أن لليونان جملة من الممنوعات منها: منع زنى المحارم، ولكن الفلاسفة في نظره قليلاً ما اهتموا بهذه الممنوعات قدر اهتمامهم بهذه الإرادة في السيطرة على النفس. إذن، لا يقدم لنا فوكو تفسيراً لأصل الأخلاق الجنسية اليونانية، وإنما يكتفي بوصف وتحليل تشكلها أو تكونها وممارستها، وهذا اتساقاً مع منهجه الذي اصطلح عليه بالأركيولوجيا أو الوصف، والجنيالوجيا أو البحث في البدايات، وليس في الأصول الثابتة.

ولقد قدم فوكو قراءة تاريخية وتأويلية للأخلاق القديمة اليونانية والرومانية قائمة على جملة من المعطيات التاريخية والفلسفية نقرؤها في محاورات أفلاطون ونصوص الرواقية المتأخرة أو الرومانية عند فلاسفتها أمثال إبكتاتوس وماركوس أوريليوس. وتدور هذه الأخلاق على موضوع مشترك هو الاهتمام بالنفس. ومعناه أنه ومن أجل أن يسلك الفرد مسلكاً سديداً، ومن أجل أن يمارس الفرد كما يجب حريته، عليه أن يهتم

---

(١) *Ibid.*, p. 711.

بنفسه، وذلك من خلال معرفة النفس وتكوين النفس، والقدرة على ضبط النفس وتجاوزها، والتحكم في رغباتها التي قد تهلكها. ولتحقيق ذلك، وجب الاهتمام بالنفس أو الاعتناء بها.

وبعد تحليل لنصوص عديدة وعقد مقارنات مختلفة، خلص فوكو إلى أن موضوع الأخلاق في العالمين الإغريقي والروماني قد ظهر في صورة الاهتمام بالنفس، وأن الحرية الفردية قد اتخذت صورة أخلاقية، وبذلك أخذت الأخلاق القديمة شكلها المتميز القائم على الممارسة المتبصرة للحرية وعلى الحكمة القائلة: "اهتم بنفسك" المماثلة والموازنة والمسايرة والمتابعة في الوقت نفسه لحكمة: "اعرف نفسك". وإذا كانت الأخلاق القديمة قائمة على حكمة الاهتمام بالنفس، فما معنى الحرية في هذه الأخلاق وفي تلك المرحلة التاريخية من مراحل فلسفة الأخلاق؟

يرى ميشيل فوكو أن اليونان أشكلوا وصاغوا موضوع الحرية والحرية الفردية في صيغة أخلاقية. ولكن للأخلاق في هذا السياق معنى محدداً عند اليونان وهو الخُلُق ethos، أي نوع من الأسلوب في الحياة وطريقة في التصرف والسلوك. إنها طريقة في العيش وفي التعامل بشكل مرئي مع الآخرين. ويُترجم هذا الخُلُق في طريقة اللباس والتصرف والكلام والهدوء الذي يستجيب به المرء تجاه جميع الأحداث. إن هذا الخُلُق يعد بمثابة الاستجابة الملموسة لمعنى الحرية. وهذا يعني أن ما يهتم به اليوناني، وفقاً لتحليل فوكو، هو ممارسة الحرية، مما ينجم عنه ربط مباشر بين الحرية وبين الخُلُق. بتعبير آخر، إن للحرية بوصفها ممارسة يومية علاقة وطيدة بل وضرورية مع ضبط النفس والاهتمام بالنفس والاعتناء بها.

على أن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي حدود هذه الحرية، وبخاصة إذا علمنا أن اليونان القديمة كانت تعيش ضمن نظام ثقافي واجتماعي قائم على انقسام المجتمع إلى طبقتين: طبقة الأحرار وطبقة العبيد؟ لا شك في أن اليوناني كان يدرك أن الحرية تعني انعدام العبودية وهو معنى مغاير للمعنى الحديث للحرية، ولكنه يؤكد في الوقت نفسه على المعنى السياسي، لأن عدم العبودية تجاه الآخرين أصبحت شرطاً، وبالتالي فإن العبد ليس مطالباً بالأخلاق، بحكم غياب الحرية. ولكن للحرية في هذا السياق الثقافي معنى آخر يتمتع بأهمية خاصة في نظر فوكو، وهو أن لا يكون المرء عبداً لشهواته ونزواته، وهذا ما يتطلب قدراً من السيطرة على النفس، ونوعاً من السلطة على النفس، وإرادة في قيادة النفس.

ولكن هناك هذا الاعتراض الشائع على مثل هذه الأخلاق: أليس الاهتمام بالنفس نوعاً من الأنانية؟ وبالتالي يُطرح السؤال: ما علاقة الاهتمام بالنفس بالاهتمام بالآخر، خاصة إذا علمنا أن أي فهم للأخلاق يستوجب التعامل مع الآخر؟ **أولاً**، يرى ميشيل فوكو أن الاهتمام بالنفس عند اليونان مبدأ أخلاقي في ذاته. **وثانياً**، أن هذا المبدأ

الأخلاقي يتضمن علاقات مع الآخرين، وذلك على اعتبار أن الخُلُق يقتضي الاهتمام بالآخرين، وأن الرجل الحر الخَلُوق هو الذي يعرف كيف يهتم بالآخرين من خلال قيادته على أفضل وجه لزوجته وأولاده وعائلته ومنزله. ومن هنا، فإن الاهتمام بالنفس يتضمن فناً كاملاً يسميه فوكو بفن الحكم والقيادة. **وثالثاً**، إن الاهتمام بالنفس قد أصبح شرطاً للحكم في المدينة، ولحكم الجماعة، أو لتولي مناصب عامة كمنصب القضاء أو في علاقات الصداقة التي كانت تتمتع بمكانة مهمّة في اليونان القديمة، وكذلك الحال في الدراسة والتعليم الذي يقتضي الاستماع والإنصات إلى درس المعلم. ولذا، خلص الفكر الأخلاقي اليوناني إلى الإقرار بالحاجة إلى القائد والمستشار والصديق والمعلم، أو إلى من يقول الحقيقة. وتُعتبر هذه الأشكال من العلاقات بمثابة الدليل على صلة الاهتمام بالنفس بالاهتمام بالآخر. ويُعتبر سقراط مثالاً نموذجياً للفيلسوف الذي اهتم بنفسه وفي الوقت نفسه اهتم بغيره، وذلك من خلال مختلف محاوراته ومناقشته مع الآخرين ودعوته الدائمة لهم بضرورة الاهتمام بالنفس.

وتتجلى بوضوح علاقة الاهتمام بالنفس بالاهتمام بالآخرين في موضوع السلطة، فإذا كان الفكر الأخلاقي اليوناني يتحدد في مقابل الاستعباد، فإنه كان يرى أن الخطر الأكبر يتمثل في تجاوزات السلطة، حيث يتم خرق القانون، والاستسلام للنزوات والرغبات والأهواء. ولقد توقف الفكر الأخلاقي والسياسي اليوناني كثيراً عند صورة الطاغية الذي يستغلّ قوته وثروته ونفوذه من أجل تحقيق نزواته ورغباته، وبالتالي لا يتردد في الظلم والاعتداء على الآخرين، وفرض سلطته الجائرة. إن هذا الطاغية يظهر في الحقيقة وكأنه عبد لأهوائه ونزواته، وفاقداً للسيطرة على نفسه، ويرجع السبب في ذلك إلى عدم الاهتمام بالنفس. وبهذا المعنى، فإن الاهتمام بالنفس يعني ممارسة السلطة على النفس، بحيث يتحول الاهتمام بالنفس إلى قاعدة أساسية وشرط أولي لممارسة الحكم. يقول ميشيل فوكو:

«إن الطغيان ناجم عن عدم الاهتمام بالنفس والوقوع فريسة وعبداً للأهواء، وذلك لأنك إذا اعتنيت بنفسك كما يجب، أي إنك إذا عرفت معرفة وجودية من تكون، وإذا عرفت حقيقة ما تقدر عليه، وإذا عرفت ماذا يعني أن تكون مواطناً في المدينة، وسيداً لمنزلك، وإذا عرفت الأمور التي يجب الاهتمام بها، والأمور التي يجب تركها، وإذا عرفت أخيراً أنه لا يجب عليك أن تخاف من الموت، عندها لا يكون في مقدورك أن تتجاوز سلطتك وتتعدى على الآخرين»[١].

وعلى الرغم من تأكيد فوكو على علاقة الاهتمام بالنفس بالاهتمام بالآخر، إلا انه أشار إلى مسألة منهجية مهمّة وهي أننا «لا نستطيع القول إن الرجل اليوناني الذي يهتم بنفسه كان عليه أن يهتم بالآخرين أولاً. إن هذا الموضوع لم يتم طرحه إلا متأخراً.

---

(١) *Ibid.*, p. 716.

فمن غير الوارد إعطاء الأولوية للاهتمام بالآخر قبل الاهتمام بالنفس. إن الاهتمام بالنفس اهتمام أولي أخلاقياً، وذلك بالنظر إلى أن العلاقة مع الذات سابقة وأولية وجودياً أو انطولوجياً»[١]. صحيح أن موضوع الاهتمام بالنفس قد تحول في المسيحية إلى عملية إنكار للنفس وإلى قطع للعلاقة مع الشؤون العامة، ولكن في اليونان القديمة كان الاهتمام بالنفس لا يتعارض مطلقاً والاهتمام بالآخرين.

٦. في قول الحق:

على أن ما تجدر الإشارة إليه هنا أن القدماء من اليونان والرومان لم يقصروا أخلاقهم على الجنس، وإنما كانت لهم مواقف أخلاقية سياسية، وعلى رأس هذه المواقف الأخلاقية على الإطلاق الصراحة parresia أو قول الحق dire vrai[٢]. ولقد خص فوكو هذه الصفة بدروس عديدة، لا يتسع المجال لتحليلها كلها، وإنما سنكتفي بالإشارة إلى بعض معانيها الأساسية، وذلك لصلتها المباشرة بما نقصد إلى إثباته في خاتمة هذا البحث.

تعني الصراحة من بين ما تعني "قول كل شيء"، و"القول الصريح"، و"حرية الكلمة". وهي فضيلة من الفضائل الأخلاقية، وصفة من الصفات الخيِّرة، بما أننا نتحدث عن المرء الصريح والصادق والشجاع، في مقابل المنافق والكاذب والجبان. وهي واجب أخلاقي، وذلك بحكم أن الإنسان يجب عليه أن يكون في بعض الحالات والأوضاع على الأقل صريحاً. وهي تقنية أو طريقة معينة، بما أن هناك من يعرف كيف يستعمل الصراحة ومن لا يعرف ذلك، وبخاصة إذا ما تعلق الأمر بالشخص المعني بتوجيه الآخرين ومساعدتهم على تشكيل وتكوين أنفسهم. نقرأ هذه المعاني عند الفلاسفة والعلماء اليونان والرومان ومنهم: أفلاطون، وجالينوس، وفلوطرخوس، وماركوس اوريليوس، وإبكتاتوس، وغيرهم.

ومن بين المعاني التي توقف عندها فوكو ما تعلق بتوجيه الأمير، ونوع الخطاب الذي يوجه إليه كفرد يجعله فاضلاً، وشخصاً مقبولاً أخلاقياً، وقادراً على أن يهتم بنفسه وبالآخرين في الوقت نفسه. ولقد قدم فوكو في هذا السياق مثالاً نموذجياً وهو علاقة أفلاطون بالشاب ديون Dion، وذلك بحسب رواية بلوتارك الذي وصف هذا اللقاء وكيفية تعرُّف الشاب الذي كان يعيش في قصر الطاغية دونيسس Denys على

---

(١) *Ibid.*, p. 715.

(٢) حول موضوع الشجاعة في قول الحق والحقيقة، انظر:

- Michel Foucault, *Le courage de la vérité*, Paris, Gallimard & Seuil, 2009.
- Fréderic Gros (coordination), *Foucault Le courage de la vérité*, Paris, PUF., 2002.
- *Le magazine littéraire*, N° 435, 2004, pp. 30 - 67.

أفلاطون والتحاقه بمدرسته حيث برزت طبيعته الخيِّرة بعكس ما كان عليه عندما كان في القصر. ولذا سيحاول هذا الشاب إقناع عمه الطاغية على متابعة دروس أستاذه، حيث نقرأ حواراً ثلاثياً بين أفلاطون ودونيسس الطاغية والشاب ديون، وكان موضوعه الفضيلة، وبخاصة فضيلتي الشجاعة والعدل حيث بيَّن أفلاطون أن حياة العادل سعيدة وحياة الظالم شقية.

لم يحتمل الطاغية هذه النتيجة، لأنه اعتبرها موجَّهة ضده. ولكي يعبِّر عن غضبه واستيائه، طرح على أفلاطون هذا السؤال: ماذا جئت تفعل في صقلية؟ وكان جواب أفلاطون: «جئت أبحث عن إنسان خيِّر». لم يزد جواب أفلاطون الطاغية إلا غضباً، فقرر طرده، ولكن تلميذه ديون بقي صريحاً مع عمه الطاغية، ولم يتردد في مصارحته، أي قول الحق للطاغية.

إن هذه الحادثة تبيّن بلا شك مبدأ الصراحة من جهة أفلاطون الذي قدم رأيه في الفضيلة، وبخاصة فضيلة العدل، والعلاقة بين العدل وبين السعادة سواء في درسه أو أمام الطاغية. كما تبيِّن هذه الحادثة استمرار تلميذ أفلاطون في قول الحق أمام الطاغية حتى عندما قرر الطاغية معاقبة أستاذه، ولم يتردد في مصارحته ومخاطبته بما هو حقيقي وهو ما يعني أن الصراحة أو قول الحق «مهمة لامتناهية، واحترامها واجب لا يمكن لأي سلطة أن تقتصد فيه، إلا إذا فرضت صمت الاستعباد»[١]. وبلا شك فإن توقف فوكو بالتحليل عند أخلاق الصراحة يؤكد على موضوع أساسي، يمكن إجماله في الدعوة إلى الأخلاق السياسية[٢].

٧ . من الماضي إلى الحاضر:

إن السؤال الأولي الذي يطرح نفسه، سواء تعلق الأمر بالجنس أو بقول الحق أو بفن الوجود، هو: ما علاقة هذا التاريخ الذي يعود إلى ما قبل الميلاد وإلى القرنين الأول والثاني الميلاديين بحياة المجتمعات المعاصرة عموماً، والمجتمعات الغربية خصوصاً؟

---

(١) *Ibid.*, p. 678.

(٢) Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard & Seuil, 2008, pp. 48 - 50.

ـ ملاحظة: نشير هنا إلى أن الأخلاق السياسية تقوم على فهم معين للواجب السياسي وهو ما بيَّنه على سبيل المثال هير في كتابه: **الأخلاق السياسية**، ترجمة ابراهيم العريس، دار الساقي، ١٩٩٣، ص ٥. وكذلك فان الفكر الإسلامي غني بمثل هذه الأخلاق التي تظهر في شكل الآداب السلطانية حيث يحتل أبو الحسن الماوردي مكانة متميزة بأعماله الأخلاقية والسياسية، وبخاصة: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، و**أدب الدنيا والدين**، و**تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المَلك وسياسة المُلك**.

استقى فوكو فكرة الأخلاق بما هي أسلوب في الحياة من المؤرخ الأمريكي بيتر براون Peter Brown[(١)]. وتتميز هذه الأخلاق بوصفها أسلوباً في العيش وتتوجه إلى عدد محدود من الأفراد، ولا تطلب من الجميع أن يمتثل إلى مخطط واحد من التصرف، أي أنها حكرٌ على نخبة من الأفراد الأحرار. ولكن مع ذلك، فإن هذه الأخلاق قد تمددت وتوسعت في المرحلة الرومانية، رغم أن الجميع لم يكن مجبراً على اتباعها. لقد كانت أخلاقاً اختيارية.

وبالنظر إلى التحليلات التي أجراها على تلك الفترة، لا يتردد فوكو في تعريف الأخلاق بالحرية، أو كما قال في واحد من حواراته الأخيرة: **الاهتمام بالنفس بوصفه ممارسة للحرية**: «ليست الأخلاق إلا ممارسة واعية للحرية»[(٢)]. كما قال أيضاً: «تُعتبر الحرية بمثابة الشرط الوجودي للأخلاق، ولكن الأخلاق هي الشكل الواعي الذي تتخذه الحرية»[(٣)]. وإذا كان هذا القول يفيد تلازم الأخلاق والحرية، فإنه يطرح سؤالين أساسيين: **الأول** خاص وهو: لماذا هذا الربط بين الأخلاق والحرية، وبخاصة إذا ما علمنا أن الأخلاق التي درسها هذا الفيلسوف ترتبط ارتباطاً عضوياً بمسألة الجنس؟ لا نعتقد أننا نجانب الصواب إذا ما قلنا إن أهم قيمة أخلاقية وسياسية دافع عنها فوكو هي قيمة الحرية من حيث هي ممارسة، وبما أن الجنس يُعد جزءاً من حياتنا ومن سلوكنا، فإنه بالتالي يُشكل جزءاً من حريتنا التي يجب أن نستمتع بها مثلما نستمتع بحريتنا في الإبداع. يقول فوكو في ذلك: «إن الجنسانية شيء نبدعه بأنفسنا؛ إنه إبداعنا. وعلينا أن نفهم أنه مع رغباتنا، ومن خلالها، تتأسس أشكال جديدة من العلاقات، وأشكال جديدة من الحب والإبداع. إن الجنس ليس قدراً محتوماً، وإنما هو إمكانية لبلوغ حياة مبدعة»[(٤)].

وإذا كان الأمر كذلك، فإن فوكو يُطالب بالحق في الحرية الجنسية كجزء من الحقوق المدنية، وأن يكون على رأس هذه الحقوق، الحقّ في اختيار الفرد لجنسه. وبالنظر إلى ما يلقاه هذا الحق من مقاومة ورفض، فإن فوكو يرى ضرورة النظر إلى هذا الموضوع على أنه عملية تحرر ما تزال تشق طريقها في مختلف المجتمعات وبدرجات متفاوتة. وأن ما تحتاج إليه الحركات الجنسية المثلية والنسوية هو إبداع أشكال جديدة من الحياة والعلاقات والصداقات في المجتمع وفي الفن وفي الثقافة.

---

(١) Peter Brown, *La Genèse de l'antiquité tardive*, Paris, Gallimard,1983.

- نشير إلى أن فوكو يرى أن المؤرخ الفرنسي فيليب آرييس Philippe Aries كان سبَّاقاً إلى طرح مفهوم أسلبة الوجود أو جماليات الوجود، انظر: Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., pp. 646 - 649. & pp. 649 - 655.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., p. 711.

(٣) *Ibid.*, p. 711.

(٤) *Ibid.*, p. 735.

وأنه لا يكفي أن تؤكد هذه الحركات على هويتها فقط، بل وعلى قوتها الإبداعية أيضاً. إن الحركات الجنسية مدعوة، في نظره، ليس إلى إبداع ثقافتها الخاصة، وإنما إلى إبداع ثقافة لها صلة بالجنس، وذلك بهدف الابتعاد عن النزعة الماهوية أو الموقف الجوهري للهوية، ومن هنا ضرورة التخلي عن فكرة الفن المثلي أو الرواية الإباحية، لكونهما يقومان على تصور ماهوي للهوية. في حين أن المطلوب هو بناء هوية أو ذات قابلة للتغيير والتحويل والتجميل والإبداع[1]. ويتمثل المظهر الإبداعي على صعيد الجنس في تحويل الجسد إلى مصدر لكثير من الرغبات واللذات وذلك من خلال الدفاع عن الحق في التجريب والاختبار، وهو القائل: «إن الغاية هي تجريب واختبار الرغبة وإمكانياتها»[2].

وبلا شك، فإن هذه الدعوة إلى الحرية تتناسب والسياق التاريخي والثقافي الذي عرفته أوروبا بعد الانتفاضة الطلابية سنة ١٩٦٨. يقول فوكو:

«لفترة طويلة ظن العديد من الناس أن صرامة القوانين الجنسية في شكلها الذي نعرفه، كانت لازمة للمجتمعات المسماة "رأسمالية". في حين، أن رفع هذه القوانين وتفكيك الممنوعات قد تمّت بيسر أكثر مما كنا نتوقع. ومسألة الأخلاق بوصفها شكلاً وأسلوباً نصبغه على سلوكنا وتصرفنا وحياتنا قد عادت وطُرحت من جديد. وبالجملة، لقد أخطأنا في الاعتقاد أن الأخلاق تكمن في المنع وأن رفع هذه الموانع يحلّ المسألة الأخلاقية»[3].

يشير النص إلى مسائل فكرية وتاريخية متعلقة بالجنس وعلاقته بالرأسمالية وموقف نظرية التحليل النفسي منه، وبخاصة في صورتها الفرويدية الماركسية. كما يشير إلى مسألة اجتماعية وثقافية متصلة بالحركة الطلابية المعروفة بانتفاضة ١٩٦٨، ودفاعها عن الحرية عموماً والحرية الجنسية على وجه الخصوص، وما أدت إليه من ظهور للعديد من الحركات الاجتماعية والثقافية المطالبة بالحرية الجنسية، وبخاصة حركة المثليين والحركات النسوية المختلفة. وفي تقدير ميشيل فوكو، فإن ما تحتاج إليه تلك الحركات هو نوع من فن العيش وأسلوب في الحياة أكثر منه إلى علم أو معرفة علمية خاصة

---

(١) نشير هنا إلى أن هذه الحرية عند فوكو تتخذ في بعض الأحيان أشكالاً لا يمكن للعاقل أن يقبلها. ومن هذه الأشكال دعوته إلى الحرية في تناول المخدرات، وذلك بدعوى التمييز بين مخدرات جدية وأخرى رديئة مثلها مثل الموسيقى. وبالطبع فإن السؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو أنه إذا كانت هناك معايير لتحديد نوع الموسيقى الجيدة والرفيعة والموسيقى الرديئة، فإن فوكو لم يبيِّن لنا تلك المعايير التي بها نصنف المخدرات مخدرات جيدة وأخرى رديئة، وإنما اكتفى بالإقرار بالطابع النسبي للقيم، وهو ما يُعتبر صفة ملازمة لأخلاق ما بعد الحداثة، انظر: *Ibid.*, p. 772

(٢) *Ibid.*, p. 736.

(٣) *Ibid.*, p. 674.

بالجنس. وعليه، فإننا لا نستطيع فهم ما كتب عن تاريخ الجنسانية خارج السياق الثقافي والسياسي والاجتماعي الغربي عموماً، والفرنسي على وجه التحديد الذي أعقب أحداث ما يعرف بالانتفاضة الطلابية.

كما تطرح علاقة الأخلاق بالحرية سؤالاً أساسياً **ثانياً** عن الفائدة من تلك الأخلاق اليونانية الحرة بالنسبة لعصرنا، خاصة إذا ما علمنا أن ميشيل فوكو كان أكد في أكثر من سياق على أن ما يعنيه ويهمه هو كتابة تاريخ الحاضر، وأن وظيفة الفلسفة تشخيص الحاضر؟ قدم ميشيل فوكو أكثر من فكرة تؤكد في مجملها على المنحى العام لهذا الفيلسوف الذي يرفض تقديم بدائل جاهزة ونماذج مصممة تصميماً صورياً، وإنما تشير إلى إمكانيات وتحيل إلى علامات، ومن هذه العلامات أنه ينبهنا إلى «أن إعادة التفكير في اليونان اليوم تقتضي أن لا نجعل من ميدان الأخلاق اليونانية ميداناً متميزاً نحن في حاجة إليه لكي نفكر في أحوالنا، بل تمكين الفكر الأوروبي على الانطلاق من جديد، وذلك انطلاقاً من التجربة اليونانية المعطاة بحيث نكون أحراراً كلية إزاءها»(١). هذا يعني أن دراسة التراث اليوناني لا يجب أن تتحوّل إلى إعداد قوائم إيجابية وأخرى سلبية، وتمييز ما هو نافع عما هو ضار، وإلى ما يجب الأخذ به وما يجب تركه. ليس الهدف من العودة إلى اليونان تثبيت حدود ولا إقرار برنامج مسبق، بل يجب «أن ننظر إلى التجربة اليونانية بطريقة واحدة آخذين بعين الاعتبار دائماً اختلاف السياقات، ومبيّنين الجزء الذي يمكن إحياؤه من هذه التجربة والجزء الذي يمكن إهماله»(٢). ولكن السؤال الذي يطرح نفسه مرة أخرى هو: ما المعيار الذي يجب اعتماده في هذه العملية الانتقائية؟ لا نجد عند فوكو جواباً واضحاً وصريحاً على هذا السؤال، وإنما تحليلات تؤدي، في تقديرنا، دور المؤشر والعلامة لا أكثر ولا أقل.

يؤكد هذا المنحى ما نقرأه في موضوع جماليات الوجود أو أسلبة الوجود الذي ميَّز اليونانيين القدماء. يقول فوكو:

«إنني لأتساءل إن لم تكن مشكلتنا اليوم، بطريقة ما، هي نفس المشكلة بالنسبة للقدماء. فالغالبية لا تؤمن بتأسيس الأخلاق على الدين، ولا ترغب أيضاً في نظام أخلاقي شرعي يتدخل في حياتنا الأخلاقية الشخصية والحميمة. إن الحركات التحررية المحدثة تعاني من غياب **مبدأ تؤسِّس**(*) عليه أخلاقاً جديدة. إنها في حاجة إلى أخلاق، ولكنها غير قادرة على إيجاد أخلاق غير قائمة على ما تُعتبر معرفة علمية بما هي الذات أو الأنا، والرغبة، واللاشعور... الخ»(٣).

من البيِّن أن فوكو يعيد في هذا النص طرح الإشكالية التي سبق له أن عرضها في كتابه: **إرادة المعرفة**، حيث ميَّز بين علم للجنس خاص بالغرب، وبين فن شبقي

---

(١) *Ibid.*, p. 702.
(٢) *Ibid.*, p. 702.
(٣) *Ibid.*, p. 611.
(*) التشديد من عندنا.

خاص بالشرق، ولكنه الآن يعطيها صبغة عامة متمثلة في فنون الوجود، أو أسلبة الحياة. كما أنه من الواضح أن تاريخ الجنسانية مشروع يستجيب لما يُعرف بالحركات الاجتماعية والثقافية التي أعقبت الانتفاضة الطلابية. ولكن هذا لا يعني أن اليونان قد تحول إلى نموذج أخلاقي. والسبب في ذلك أن المعاصرين رغم حاجتهم إلى الأخلاق، إلا أنهم لا يميلون إلى تأسيسها على مبدأ ديني أو فلسفي نظري. وهنا يُطرح سؤال أساسي في نظرنا: هل نجد في تردد فوكو في تأسيس الأخلاق وفي الوقت نفسه رفضه للأخلاق بوصفها نظاماً دينياً أو نسقاً فلسفياً ما يشي بالقول بأخلاق في حدودها الدنيا كما دعا إلى ذلك ليبوفتسكي؟

إن طرحنا لهذا السؤال الأساسي مبعثه جملة من الأفكار التي نقرؤها عند فوكو في تأويله للأخلاق اليونانية. ومن هذه الأفكار رفضه تحويل الأخلاق اليونانية إلى نموذج أخلاقي. يقول فوكو: «لا نجد حلاً لمشكلة ما في الحل الذي قُدم لمشكلة مطروحة في حقبة مغايرة من قبل أفراد مغايرين أو مختلفين. إن ما أود القيام به ليس تأريخاً للحلول»[1]، وإنما تأريخاً للمشكلات، أو بعبارة بديلة: أشكلتها، لأن البشر يطرحون مشكلات زمانهم ويقدمون حلولاً لها بحسب فهمهم وقدرتهم، وليس هناك حل صالح لكل زمان ومكان. والحق فإن هذا الطرح يستحق التدبر، ولا سيما بالنسبة للفكر العربي الذي أُشكل عليه موضوع التراث.

كما يقرّ فوكو بمبدأ منهجي وأخلاقي في الوقت نفسه وهو «إن إعمال النظر/ الفكر لا يعني التنديد بالشر الذي يسكن ضمنياً أو سرياً كل ما هو موجود، وإنما استشعار الخطر الذي يهددنا في كل ما هو عادي أو اعتيادي، وتحويل كل ما هو راسخ إلى إشكالية. إن "تفاؤل" الفكر، إذا وجب استعمال هذا اللفظ، هو أن يعرف بأنه لا وجود لعصر ذهبي»[2]. فمثلاً لا يمكن إنكار أن المجتمع اليوناني كان مجتمعاً ذكورياً حيث المرأة لا تتمتع بأية حقوق، بل يمكن القول إنها كانت تخضع للقمع، وذلك من جهة أن رغبتها الجنسية لم يكن لها أية أهمية أو اعتبار بالنسبة للرجل اليوناني، وأن حياتها كانت تابعة لولي أمرها سواء كان في صورة الأب أو الزوج أو الوصي. وفي المقابل، هناك اعتراف بالمثلية عبَّر عنها أدبٌ يوناني يُعتبر إلى حد كبير أدباً غزيراً مقارنة بالثقافات القديمة الأخرى، وبخاصة ما يُعرف بـ"أدب الغلمان". ولكن ما يلاحظه فوكو في هذا الصدد، هو أن حب الغلمان قد طرح على اليونانيين مشكلة استعصى عليهم حلّها. والدليل على ذلك أنه لو لم تكن مشكلة فعلاً، ما كانوا تحدثوا عنها أصلاً، وإنما تعاملوا معها مثلما تعاملوا مع النساء.

وتتمثل المشكلة في أن الغلام الذي سيصبح مواطناً حراً ومسؤولاً، لا يصح أن يكون مُهيمناً عليه ومُستعمَلاً كموضوع للرغبة الجنسية. لقد كان مقبولاً أن يكون العبد

---

(١) *Ibid.*, p. 612.

(٢) *Ibid.*, p. 612.

والمرأة موضوعاً سلبياً في الثقافة اليونانية، لأن طبيعتهما ومنزلتهما تقتضي ذلك، أما الغلام فقد كان مشكلة بالنسبة للفكر اليوناني. يؤكد هذا المعنى على سبيل المثال بلوتارك في كتابه: **الشبق**، حيث بيّن استحالة قيام علاقة تبادلية متكافئة بين الرجل والغلام، لأن الرجل يكون في وضعية المهيمن، والغلام في وضعية المهيمن عليه. كما ذهب إلى ذلك سقراط سابقاً، عندما وصف الغلام بالمشاهد والمتفرج، وذلك في محاورة كزينوفون Xénophon. والسبب في ذلك أن اليونان كان تصورهم الجنسي يقوم على الفعل، وبالتحديد على فعل الولوج، وبالتالي على علاقة الفاعل والمفعول به، علاقة الإيجاب والسلب. وهذا التصور للفعل الجنسي يجعل الغلام في وضعية غير مشرِّفة. لكل ذلك يخلص فوكو إلى أن الأخلاق الجنسية اليونانية «ترتبط بمجتمع ذكوري، ينزع إلى فكرة التفاوت، وإلى إقصاء الآخر، وإلى الإيلاج، والى هذا الخوف والخطر بانعدام الطاقة»[١].

هذا بالإضافة إلى أن الجنس عند اليونان كان يحمل في نظرهم بعض المخاطر التي لم تصل إلى الحدّ الذي نظرت إليه المسيحية، ولكن هناك اهتماماً ببعض مخاطر الجنس كما يشير إلى ذلك الطبيب أبقراط الذي كان يدعو إلى عدم ممارسة الجنس في كل وقت، وفي كل الفصول. ولكن بالجملة، فإن الفعل الجنسي في اليونان كان يمثل فعالية ثم أصبح في المسيحية فعلاً سلبياً. على أن ما يُحتسب لليونان، في نظر فوكو، هو تأكيدهم على ضرورة السيطرة على الذات، والتحكم في الذات، وقيادة الذات، وأن يجاهد الإنسان نفسه، وأن لا يصبح عبداً لشهواته ورغباته وأهوائه. باختصار، على الإنسان في اليونان أن يكون سيد نفسه. فلا وجود في اليونان لمعنى المنحرف في مقابل الطبيعي كما هي الحال في الثقافة الغربية الحديثة التي حلَّل فوكو بعض مظاهرها وبخاصة ما تعلق بالجنون والمرض والجريمة، وإنما يتعلق الأمر بالإفراط والتفريط أو بالاعتدال. ولقد كان الحكم الأخلاقي حول الإفراط أو التفريط يُترجم في الحكم بسوء السمعة. وعلى العكس من ذلك، فإن المعتدل يصبح مثلاً يُقتدى به. ولقد كان التقشف الجنسي ترفاً تمارسه النخبة لكي تشكل حياتها تشكيلاً جميلاً ومكثفاً.

وعليه، فإن ما يُستشف من أخلاق اليونان القديمة هو فن الوجود، أو جماليات الوجود، أو أسلبة الحياة، أو تحويل الذات إلى أثر فني. تلك هي الفكرة الأساسية التي يمكن استخلاصها من الثقافة القديمة. وإذا كان القدماء يهدفون إلى حياة جميلة، فما الذي نبحث عنه اليوم بالاعتماد على علم الجنس وعلم النفس؟ يرى فوكو انه لا يجب الربط بين المسألة الأخلاقية والمعرفة العلمية، وإنما يجب قراءة تراث الإنسانية وما تضمنه من إجراءات وقوانين وقواعد وحكم وأفكار تساعدنا على أن نشكل تصوراً يمكن أن يكون مفيداً لنا في تحليل ما يدور حولنا. يقول فوكو: «ليس علينا أن نختار

---

(١) *Ibid.*, p. 614.

ما بين عالمنا وعالم اليونان. ولكن وبما أننا نستطيع ملاحظة أن بعض مبادئ أخلاقنا ترتبط بلحظة معطاة في جماليات الوجود، فإنني اعتقد أن تحليل مثل هذا النوع قد يكون مفيداً ونافعاً لنا»[1]. لذا لا يتردد فوكو في الدعوة إلى تحويل النفس إلى أثر فني، بل إننا نجده يعترض على فكرة أن يكون الفن موضوعاً للمتخصصين والفنانين، ويطرح تساؤلاً دالاً: «ألا يمكن لحياة كل فرد أن تتحول إلى أثر فني؟ لماذا تتحول اللوحة والمنزل إلى موضوع فني، ولا تتحول حياتنا إلى أثر فني؟»[2].

ثالثاً ـ تعقيب نقدي

غني عن البيان أن ما بعد الحداثة قد تم نقدها بأشكال مختلفة، وليس هدفنا أن ننظر في تلك الجوانب النقدية المختلفة التي بلغت حد الرفض عند فريق من النقاد، وإنما حسبنا الإشارة إلى بعض الجوانب المتصلة بموضوعنا. ومن هذه الجوانب ما يتعلق بالموقف من الكلية / الكونية التي تتصل بالموقف الأخلاقي اتصالاً مباشراً. وفي هذا السياق، رأى تيري إيغلتون في كتابه: **أوهام ما بعد الحداثة**، أن رفض فكرة الكلية يعود إلى ضعف يعتور ما بعد الحداثة يتمثل في عدم قدرتها المعرفية. يقول: «إن النبذ الذي يبديه الراديكاليون لفكرة الكلية بدافع من رهاب الكلية ليس بالأمر الذي ينطوي على المحاسن وحدها، فهو يعني فيما يعنيه أن يوفر هؤلاء الراديكاليون لأنفسهم شيئاً من العزاء هم بأمسّ الحاجة إليه»[3]. ولكن هذا لم يمنع هذا الناقد من الإشارة إلى بعض الجوانب الايجابية لما بعد الحداثة، وبخاصة طبيعة نقدها الذي منح «في أشكاله الكفاحية صوتاً للمذَلّين والمُهَانين، وبذا هددت بأن تهز هوية النظام المهيبة والمتغطرسة من جذورها»[4]. صحيح إن إحدى العلامات القوية لما بعد الحداثة تعود إلى طابعها النقدي الجذري الذي استهوى العديدين، وبخاصة في بداياتها الأولى، وسمح لها بأن تشكل نوعاً من اليسار الجديد، وبخاصة من حيث ارتباطها بقضايا المهمَّشين، والنساء، والهوية، والتحرر، والاختلاف، وإنسان العالم الثالث، وبكل ما يتصل بمشكلات ما بعد الاستعمار، ولكن ما يُلاحظ على هذا النظام النقدي أنه يتصف بالعديد من الثنائيات والازدواجيات التي أصبحت تشكل سمة خاصة بها. يقول تيري إيغلتون:

«فعلى الرغم من كل الكلام على الاختلاف والتعددية والتغاير، فإن نظرية ما بعد الحداثة غالباً ما تعمل من خلال تقابلات ثنائية صارمة تماماً، حيث

---

(١) *Ibid.*, pp. 616 - 617.

(٢) *Ibid.*, p. 617.

(٣) تيري ايغلتون، **أوهام ما بعد الحداثة**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨.

(٤) **المرجع نفسه**، ص ٥٨.

يصطف "الاختلاف" و"التعدد" وأنواعهما على نحو أنيق في جهة من السياج النظري وقد أُضفيت عليها الصفة الايجابية المطلقة، في حين تحتل نقائضها أماكنها المشئومة في الجهة الأخرى، كائنة ما تكون هذه النقائض: الوحدة، الهوية، الكلية، الكونية»[١].

وفي سياق قريب من هذا الطرح الماركسي، هناك من يرى في ما بعد الحداثة علامة على التحولات الاجتماعية والثقافية. فمثلاً، يتحدث عالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين في كتابه: **نقد الحداثة**، عمّا يسميه بموجة ما بعد الحداثة ويفسِّرها بالانقلاب الذي حدث للمثقفين في علاقتهم بالتاريخ والذي يعود إلى سببين: «السبب **الأول** أن الحداثة غدت إنتاجاً واستهلاكاً بالجملة، وأن عالم العقل الخالص اجتاحته منذئذ الجماهير التي تضع أدوات الحداثة في خدمة أدنى الطلبات، لا بل أكثرها لاعقلانية. والسبب **الثاني** هو أن عالم العقل الحديث تزايد خضوعه في هذا القرن لسياسات التحديث وللدكتاتوريات القومية»[٢].

وعلى المستوى الفلسفي، فإن نقد ما بعد الحداثة يرتبط بلا أدني شك بما قدمه الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس في كتابه: **الخطاب الفلسفي للحداثة**، حيث وصف فلاسفة ما بعد الحداثة بالمُحافظين الجدد، وذلك بحكم ارتباطهم بالميراث الهيغلي اليميني وعلى رأسه نيتشه. وأنه «مع دخول نيتشه إلى قول الحداثة تغيّرت المحاججة رأساً على عقب»[٣]. يظهر ذلك جلياً في رفضه للعقل وللمعايير. وفي تقدير هابرماس، فإن نقد نيتشه نقرأه في أعمال جورج بتاي، وليوتار، وفوكو، ودريدا، مع فروق في استخدام التاريخ والانثربولوجيا والميتافيزيقا. وبدوره لم يتردد الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور في كتابه: **منابع الذات، تشكل الهوية الحديثة**، في اعتبار ما بعد الحداثة مجرد حالة دعائية صاخبة، تم تشكيلها وبناؤها لصالح الحداثة، وذلك باسم حرية بدون عائق أو قيد، مستثنياً أعمال الفيلسوفين جاك دريدا وميشيل فوكو، نظراً لوزنهما الفلسفي[٤].

وفي تقديرنا، فإن التقييم العام الذي قدمه هويسنز Huyssens لما بعد الحداثة يعد تقيماً موضوعياً إلى حد كبير:

«إن ما يظهر من جهة باعتباره آخر صرعة، وخبطة إعلامية ومجرد شاهد زور، إنما هو في الحقيقة نتاج تحول ثقافي تراكم ببطء في المجتمعات الغربية،

---

(١) **المرجع نفسه**، ص ٦٠.

(٢) آلان توران، **نقد الحداثة، الحداثة المظفرة**، ترجمة صياح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ـ سورية، ١٩٩٨، ص ١٨٥.

(٣) Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, traduit de l'Allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1985, p. 135.

(٤) Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par, Charlotte Meelancon, Paris, Seuil, 1998, p. 611.

وهو تغيير في المعنى نجح مصطلح "ما بعد الحداثة" في وصفه فعلياً، وإلى الآن على الأقل. طبيعة هذه التحولات ومدى عمقها هما بالتأكيد موضع نقاش، إلا أن التحولات نفسها أمر واقع فعلاً. لا أريد أن يُفهم من كلامي أن تحولاً شاملاً قد حدث في سلسلة النظم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية. مثل هذا الزعم هو مبالغة واضحة. إلا أنه يمكن القول إن هناك قطاعاً مهماً من ثقافتنا عرف تحولاً ملحوظاً في صياغات المعنى والممارسات والخطاب، تحولاً يكفي ربما لبلورة سلسلة من القضايا والتجارب والفرضيات ما بعد الحداثية وعلى نحو يمكن تمييزه من الحقبة السابقة»[1].

ولذا تعدّ ما بعد الحداثة تعبيراً عن «التغير الثقافي(...) المرتبط ببعض التغيرات السياسية والاقتصادية في تطور النظام الرأسمالي، ودخول أسلوب جديد من الخبرة في الزمان والمكان»[2].

وعلى المستوى الأخلاقي، فإننا لا نجانب الصواب كثيراً إذا ما وصفنا الموقف الأخلاقي لما بعد الحداثة بالموقف العدمي، وحجّتنا في ذلك أن بعض فلاسفتها وخصومها معاً يستعملون هذا الوصف، ولكن بدلالات ومقاصد مختلفة. فقد وصف جياني ڤاتيمو وهو من فلاسفة ما بعد الحداثة، في كتابه: **نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة**، موقف ما بعد الحداثة بالعدمي، وبيَّن أصوله عند نيتشه وهيدغر. يقول ڤاتيمو: «تتخذ لفظة "العدمية" هنا المعنى الذي أعطاه نيتشه لها في الملاحظة الافتتاحية للطبعة القديمة لمؤلفه **(إرادة القوة)**: الوضع حيث يتدحرج الإنسان إلى خارج المركز نحو المجهول. ولكن هذا المعنى للفظة "عدمية" يلتقي بشكل إجمالي بتعريف هيدغر لها: العملية التي بها، في نهاية المطاف، "لم يعد ثمة شيء" فيما يتصل بالوجود»[3].

ولقد أفرد جيل دولوز فصلاً كاملاً لمفهوم العدمية في كتابه: **نيتشه والفلسفة**، حيث بيَّن أصل الكلمة، ومعانيها الأساسية، وصلتها بفكرة نيتشه عن "موت اللّه" واستعمالها في نقد هيغل وتأسيس نظرية الإنسان الأعلى... الخ. وأحالها إلى معنيين أساسيين هما: العدم والنفي. يقول دولوز: «وهكذا ينفي العدمي الله والخير وحتى الحقيقة(...). لا شيء حقيقياً ولا شيء خيراً»[4]. وبلا شك فإن كتابات فلاسفة ومنظّري

---

(١) ديفيد هارفي، **حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي**، مرجع سبق ذكره، ص ٦١.

(٢) جورج لارين، **الايديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضور العالم الثالث**، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٨٩.

(٣) جياني ڤاتيمو، **نهاية الحداثة** ، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣.

(٤) جيل دولوز، **نيتشه والفلسفة**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٣، ص ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

ما بعد الحداثة الفرنسية تحيل إلى العدمية سواء من جهة المفهوم أو من جهة فلاسفة العدمية وعلى رأسهم نيتشه وهيدغر. ومن المعلوم أن الفلسفة الفرنسية في صورتها ما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثية، وكما يمثّلها فوكو، ودريدا، ودولوز، وليوتار، وبودريار، ذات أصول نيتشوية وهيدغرية. ولقد أرّخ وحلّل ونقد هذا المعطى فيلسوفان فرنسيان هما: لوك فرّي وآلان رينو في كتابيهما: **فكر ٦٨** ، **والنسق والنقد: مقالة في نقد العقل في الفلسفة المعاصرة**[١].

وعليه، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: عن أية عدمية نتحدث عندما يتعلق الأمر بثلة الفلاسفة الذين تناولنا جوانب من آرائهم في هذا البحث؟ ليس غرضنا من طرح هذا السؤال أن نفصّل القول فيه من جديد، وذلك لأننا نعتقد أن ما قدمناه سابقاً يشكل إجابة أولية، ولكننا نريد أن نقدم بعض الجوانب التي تسعفنا على تشكيل موقف محدد من أخلاق ما بعد الحداثة.

يحدد أندريه لالاند العدمية في قاموسه الفلسفي بأنها «أ) مذهب يقول بعدم وجود أي شيء مطلق؛ ب) مذهب ينفي وجود أي حقيقة أخلاقية»[٢]. ومن البيِّن أن هذا المعنى الاصطلاحي ينطبق إلى حد كبير على ما ذهب إليه فلاسفة ما بعد الحداثة، وبخاصة ليوتار وبودريار، وذلك لقول الأول بالاختلاف والتعدّد والتفرد وغياب القواعد، مما دفع بأحد النقاد إلى القول: «إن ليوتار لا يستطيع أن يُقدم لضحايا الخلاف التزاماً أخلاقياً، وعلى وجه الخصوص لضحايا غرف الغاز النازية، [وأن] نقد ليوتار للذات يجعل أي شهادة عن الخلاف شيئاً أحمق، ما دام لن يكون هناك أي شخص تُقدم له الشهادة»[٣]. ولقد قال بودريار بالعدمية بشكل صريح كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

ولكن ما ذهب إليه ليبوفتسكي من دعوة إلى أخلاق الحدّ الأدنى، وما حاول ميشيل فوكو استخلاصه من التجربة التاريخية اليونانية ومن ثم تعميمه، ونقصد بذلك الاهتمام بالنفس، والصراحة أو الشجاعة في قول الحق أو ما اصطلحنا عليه بالأخلاق السياسية، وبخاصة فكرة فن الوجود، يطرح مشكلة التطبيق الآلي للعدمية على هذين الفيلسوفين. من هنا نرى ضرورة تقديم مقاربة مغايرة تسمح لنا باستخلاص نتيجة تتناسب ومختلف التحليلات التي قدمناها في هذا الفصل، وبخاصة ما تعلق بأخلاق الجنس التي تناولناها بقدر من التفصيل.

ولعل المدخل المناسب لتحقيق هذا الهدف هو الإشارة بداية إلى مسألتين: المسألة **الأولى** هي أنه إذا كانت ما بعد الحداثة في عمومها تتصل بميراث العدمية

---

(١) Luc Ferry & Alain Renaut, *Système et critique, Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles, Ousia, 1992.

(٢) أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مرجع سبق ذكره، ص ٨٧١.

(٣) جيمس وليامز، **ليوتار: نحو فلسفة ما بعد الحداثة**، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٤.

وبنيتشه وهيدغر على وجه التحديد، فإنها تتصل كذلك بالميراث الكانطي وبتأويل معيّن للفلسفة النقدية الكانطية، وهذا واضح فيما سبقت الإشارة إليه، وبخاصة عند ليوتار وليپوڤتسكي وفوكو. والمسألة **الثانية هي** تلك العلاقة التي تم التشديد عليها من قبل فلاسفة ما بعد الحداثة، ألا وهي علاقة الأخلاق بالجمال[١]، حيث استبدل ليوتار الجمال بالأخلاق، وحاول فوكو الجمع بينهما باسم فن الوجود. وفي الحالتين، فإن مصدر هذه العلاقة هو تلك الصلة التي نسجتها ما بعد الحداثة بالفلسفة الكانطية. ومما لا شك فيه أن العلاقة بين الجمال وبين الخير علاقة ملتبسة، وذلك بحكم أن الجمال موضوع تأمل، في حين أن الخير موضوع عمل وتصرف. من هنا يرى بعض الباحثين أن المدخل المناسب لهذه العلاقة يكمن في التأكيد على أن خصوصية الجمال الأخلاقي يظهر في الفعل بما هو إبداع ذاتي. وأن الفعل الجميل تعبير عن فعل قائم بذاته يترجم الاستقامة والعناية ويبلغ مداه في التسامي **sublime**، بحيث يتجلى الخير في أفعاله، وبذلك نرى الجمال علامة على الخير[٢].

بعد هذا التوضيح الأولي لهاتين المسألتين المترابطتين، نرى لزاماً علينا التقدم بطرح نعتقد أنه مناسب لقراءة الموقف الأخلاقي لما بعد الحداثة. ويتمثل هذا الطرح المنهجي في توظيف التمييز القائم بين الأخلاق في حدودها الدنيا **morale minimale**، وبين الأخلاق في حدودها العليا **morale maximale**[٣]. يُستعمل هذا التمييز كمحاولة للخروج من الصراع بين النزعة الكونية المطلقة في فلسفة الأخلاق، وبين النزعة النسبية التعددية الخاصة بالمجتمعات أو السياقات الثقافية. يمثل النزعة الأولى، على وجه العموم، رولز وهابرماس، والثانية فلاسفة ما بعد الحداثة. نقول على وجه العموم، لماذا؟ لأن كل نزعة تتضمن متغيرات داخلية. فعلى سبيل المثال، لقد انتصر رولز للأخلاق الكونية في كتابه: **نظرية في العدالة**، ولكنه اضطر إلى تعديل هذا المنظور نظراً للنقد الذي وُجّه إلى نظريته، بحيث أجرى تعديلاً لمنظوره الكوني تمثل في حصره في المجتمعات الديمقراطية أو مجتمعات الديمقراطية الليبرالية، كما ميَّز بين العدل بما هو قيمة كونية والخير بما هو قيمة خاصة، ودعا إلى نوع من "التعددية المعقولة" القائمة على الإجماع.

---

(١) تتميز ما بعد الحداثة بموقفها الجمالي وهنالك دراسات عديدة في هذا الموضوع، انظر على سبيل المثال: ليندا هتشيون، **سياسة ما بعد الحداثة**، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٩.

(٢) Jean-François de Raymond, «La beauté morale», in, *Laval théologique et philosophique*, vol. 56, N° 3, 2000, p. 425.

(٣) استُعمل هذا التمييز أولاً في مجال الرياضيات، وبخاصة في نظرية الإحصاء، وفي نظرية الألعاب، كمعيار لتحديد الاختيار الاستراتيجي. انظر: *Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques*, (sou dir), Sylvan Auroux, Paris, PUF., 2002, p. 1636.

وفي مقابل هاتين النزعتين الكلية والخاصة، أو المطلقة والنسبية، نجد بعض الفلاسفة المعاصرين الذين يذهبون مذهبا ثالثاً، ومن هؤلاء الفيلسوف الأمريكي والزر Michael Walzer الذي ميَّز تمييزاً منهجياً بين أخلاق في حدودها العليا والتي تتناسب والأخلاق التاريخية والواقعية والاجتماعية كالأخلاق اليونانية أو الغربية على سبيل المثال، وبين الأخلاق في حدودها الدنيا وهي عبارة عن مبادئ عامة ومحدودة ومشتركة داخل هذا التنوع والتعدد الأخلاقي الذي يتشارك فيه النوع البشري(١). وهو ما أصطلحت عليه فيلسوفة الأخلاق الفرنسية مونيك كانتوسپربر Monique Canto-Sperber بالكونية السياقية، كتحقق حقوق الإنسان في سياق ثقافي معين(٢)، ودافع عنه أيضاً الفيلسوف الفرنسي روين أوجين Ruwen Ogien في كتابه: **الأخلاق المعاصرة بين النزعة العليا والدنيا**(٣). وهنا يطرح السؤال: هل أخلاق ما بعد الحداثة، وبخاصة أخلاق الانطولوجيا التاريخية أو جماليات الوجود، تتفق وهذا التمييز بين أخلاق في حدودها الدنيا وبين أخلاق في حدودها العليا؟

إذا كانت أخلاق ما بعد الحداثة من جهة تنتصر للعدمي والنسبي والمختلف والمتعدد والمتنوع وغياب القواعد مثلما هو ظاهر في طرح ليوتار وبودريار، فإنها تتفق مع الطرح المنهجي القائم على التمييز بين الأخلاق في حدودها الدنيا والأخلاق في حدودها العليا، وبخاصة عند ليپوڤتسكي وميشيل فوكو. وحجتنا في ذلك أن جيل ليپوڤتسكي قد عبَّر عن ذلك بشكل صريح في كتابه: **أفول الواجب**. كما أن محاولة ميشيل فوكو استخراج قواعد عامة من التجربة اليونانية دليل على هذا المسعى الباحث، خلف التعدد والتنوع والسياق التاريخي، عن قواعد مشتركة تتمثل في الاهتمام بالنفس وفن الوجود والصراحة. بل وأكثر من ذلك الإقرار بمبادئ عامة لا تتعارض وحقوق الإنسان التي هي مثال نموذجي للأخلاق الكونية المعاصرة، ودليلنا في ذلك هو دفاع ميشيل فوكو عن حقوق الإنسان في كثير من الحالات والوضعيات. وأكثر من ذلك أيضاً دعوته الصريحة إلى اعتماد ثلاثة مبادئ عامة وأساسية في كل أخلاق سياسية وهي: المواطنة العالمية، والتضامن، والحقّ في النضال(٤). إن فن الوجود والحرية

(١) Michael Walzer, *Morale maximale, Morale minimale*, trad, Camille Fort, Paris, Bayard, 2004.

(٢) Monique Canto-Sperber, *Le bien, la guerre et la terreur. Pour une morale internationale*, Paris, Plon, 2005.

(٣) دافع هذا الفيلسوف عن الأخلاق في حدوده الدنيا، واقر ثلاثة مبادئ أخلاقية هي: الاحترام المتساوي، الحياد بالنسبة لتصورات الشخصية لخير الشخصية، والتدخل المحدود في حالة التعدي على الآخر. انظر: Ruwen Ogien, *L'éthique aujourd'hui, maximaliste et minimaliste*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 154 - 155.

(٤) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., pp. 707 - 708.

يؤسسان لأهم المبادئ الأخلاقية الحديثة والمعاصرة، ونعني به مبدأ الاستقلالية الذاتية[1]، وما يؤدي إليه من احترام واعتراف متبادل بين الأفراد أساسه المساواة في الكرامة والحرية[2]. بل إن هناك من يذهب إلى أن جماليات الوجود تقود إلى أخلاق نظرية[3].

وفي هذا السياق نرى من المفيد الإشارة ولو إشارة عابرة إلى أن الدعوة إلى فن الوجود ليس دعوة خاصة باليونان فقط، ولكننا نقرؤها في تراثنا الأخلاقي الإسلامي، وبخاصة عند فيلسوفنا الكندي الذي قال في كتابه: **الحيلة لدفع الأحزان**: «فينبغي إذن أن لا نحزن على الفائتات، وفقد المحبوبات، وأن **نجعل أنفسنا بالعادة الجميلة** راضية بكل حال لنكون مسرورين أبداً»[4]. وإذا صحّت هذه القراءة، فإننا نستطيع القول إنه على الرغم من الأشكال النقدية المختلفة الموجّهة إلى ما بعد الحداثة، وبخاصة في جانبها الأخلاقي، فإنها شكلت إسهاماً ايجابياً في النقاش الأخلاقي المعاصر، سواء كان ذلك من جهة المسائل التي طرحتها، أو الأفكار التي تفتقت عنها، ما دفع ببعض الدارسين إلى الاصطلاح على ما عرفته الفلسفة الفرنسية في ثمانينيات القرن العشرين بـ"المنعطف الأخلاقي لما بعد الحداثة"[5]. وليس ذلك لأن ما بعد الحداثة تحاول إعادة تأسيس أخلاق إنسانية، وإنما لأنها فلسفة تنبهنا إلى المخاطر التي تحدق بنا، وإلى غنى الخطابات المتنوعة، وأن مسؤولية الفكر تكمن في تحليل تلك الخطابات

---

(١) حول هذا الموضوع المهم والأساسي في الفكر الأخلاقي الحديث والمعاصر، انظر كتاب الفيلسوف الأمريكي:

- Jérôme B.Schneewind, *L'invention de l'autonomie, Une histoire de la philosophie morale moderne*, traduit de l'anglais par J-Pierre Clero & Pierre-Emmanuel Dauzat & Evelyne Meziani-Laval, Paris, Gallimard, 2001.

(٢) حول هذه المواضيع، انظر الدراسات الآتية:

- Marlene Jouan & Sandra Lougier,(sous dir.) *Comment penser l'autonomie? Entre compétence et dépendance*, Paris, PUF., 2009.

- Nathalie Zacci-Reyners, *Questions de respect, Enquête sur les figures contemporaines du respect*, Bruxelles, Editions universitaire de Bruxelles, 2008.

(٣) جاكلين روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠١، ص ٨٧.

(٤) الكندي، **الحيلة لدفع الأحزان**، في كتاب: ماجد فخري، **الفكر الأخلاقي العربي**، ج ٢، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٩٧٨، ص ١٧. **ملاحظة**: التشديد من عندنا. وفي هذا السياق نستطيع القول إن عبارة "فن الوجود" أو "جماليات الوجود" يمكن استبدالها بعبارة من التراث العربي مستوحاة من الكندي والرازي والتوحيدي ومؤداها: "جمّل حياتك"، أو "زيّن حياتك"!

(٥) Caroline Bayard, «Postmodernité européennes. Ethos et polis de fin de siècle», In, *Etudes littéraires*, vol. 27, N° 1,1994, p. 99.

وتفكيكها وليس في ضبطها وتنظيمها[1]. وأكثر من ذلك، إنها تكمن في القدرة النقدية على إعادة النظر في بعض مسلمات أخلاق الحداثة، وبخاصة ما يتعلق بالموقف من الدين وثقافة الآخر، وهي دعوة مكّنت الإنسان المعاصر عموماً من التعبير عن حياته الروحية بمختلف أشكالها[2]، وسمحت لإنسان العالم الثالث أو العالم النامي أو الجنوبي من القيام بعملية نقدية للحداثة الغربية وأخلاقها باسم دراسات ما بعد الاستعمار التي تستحق البحث والدراسة، وبخاصة من جهة تلك المفارقة الظاهرة والبيِّنة بين قيم التنوير والحداثة، وبين سياسات الاستعمار قديماً والعولمة حديثاً وآنياً.

(١) *Ibid.*, p. 100.

(٢) هذا ما يعرف بعودة الديني، انظر على سبيل المثال:

- Jacques Derrida & Gianni Vattimo, *La Religion*, Paris, Seuil, 1996.

- Richard Rorty & Gianni Vattimo, (sous la dir), *L'avenir de la religion, Solidarité, charité, ironie*, Paris, Bayard Centurion Editeur, 2006.

- Luc Ferry & Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset, 2004.

- Charles Taylor , *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, Montréal, Bellarmin, 2003.

الفصل العاشر

الموقف الجمالي(*)

مدار هذا الفصل الإجابة على سؤالين: السؤال **الأول** عام يتصل بما يمكن تسميته بمدونة ميشيل فوكو الجمالية، أي مجموع النصوص التي كتبها حول الفن والأدب خلال مسيرته الفلسفية، ويمكن صياغة هذا السؤال العام على هذا النحو: هل يمكن الحديث عن منظور جمالي عند ميشيل فوكو؟ والسؤال **الثاني** خاص، ولكنه يدعم السؤل الأول، ومفاده أن ميشيل فوكو قد قدم مقاربة منهجية في تحليل الخطاب لها معالمها الأساسية تلك التي صاغها في كتابه: **أركيولوجيا المعرفة (١٩٦٩)**. فهل يمكن الحديث عن علاقة بين طريقته أو منهجه في تحليل الخطاب وطريقته في دراسة الأعمال الفنية المختلفة، علماً بأن هذا الفيلسوف شديد الريبة والشك بكل ما يتصل بالمنهج الكلّي والنظرية الشاملة؟ سنحاول الإجابة على هذين السؤالين من خلال دراسة نموذج من تحليله لبعض لوحات الرسّام ادوارد مانيه Edwards Manet[(١)].

أولاً ـ في الذاتية

من المعلوم أن الأدب والفن والجمال قد احتل مكانة معتبرة في كتابات ميشيل فوكو[(٢)]، سواء من جهة الاستخدام والاستعمال والتوظيف كمادة خبرية أو كجزء من أرشيف مرحلة تاريخية. فمثلاً، إن الجنون الذي كان موضوع كتابه: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** (١٩٦١)، قد درسه انطلاقاً من التعبيرات المختلفة التي نقرؤها في

(*) «الفن بين المتعة والوظيفة في فلسفة ميشيل فوكو»، في مجلة: **ثقافات**، مجلة علمية محكمة تعنى بالدراسات الثقافية، تصدرها كلية الآداب بجامعة البحرين، البحرين، (مجاز للنشر بتاريخ: ٣١/ ١٢/ ٢٠١٢).

(١) إدوارد مانيه، رسام انطباعي فرنسي (١٨٣٢ ـ ١٨٨٣)، اشتهر بلوحته: **الغداء على العشب** (١٨٦٣).

(٢) الأعمال الفنية والأدبية التي أنجزها ميشيل فوكو عديدة، وسيجد القارئ في نهاية هذا البحث قائمة مفصّلة بهذه الأعمال.

الأدب والفن والمعارف العلمية، وذلك عبر حقب تاريخية أساسية هي عصر النهضة، والعصر الكلاسيكي، والعصر الحديث. ولقد وصف بعض اللوحات الفنية ذات الصلة بالجنون وصفاً مميزاً، وبخاصة لوحة الفنان جيروم بوخ Jérôme Bosch المعروفة باسم: **سفينة المجانين** *La nef des fous*[1] وكذلك ما كتبه في الفصل الأول من كتابه: **الكلمات والأشياء**، عن لوحة الفنان ڤيلاسكيز Velasquez: **الوصيفات** *LesMenines*[2].

كما يظهر اهتمام الفيلسوف بالعمل الفني من جهة التنظير، حيث قدم تصوراً للأدب والموسيقى والرسم، وبخاصة علاقة الفن بالإنسان أو بالذات، وهو ما يمكن اعتباره بمثابة فلسفة في الفن والجمال عند هذا الفيلسوف الذي استحدث أسلوباً جديداً في التفكير الفلسفي المعاصر.

ولعل أهم ميزة لهذه الفلسفة الجمالية، إن صحّت العبارة، هي تحليل الأعمال الفنية أو الممارسات الخطابية بلغة الفيلسوف، سواء في مجال الأدب كدراسته لأدباء أمثال روسل Roussel، وبلانشو Blanchot، وبتاي Bataille، أو الموسيقى كتعليقه على موسيقى بوليز Boulez، أو الرسم الذي يظهر في تحليله لأعمال فنانين عديدين، وبخاصة تلك المقالات التي خصها لماغريت Magritte، وبنوفسكي Panofsky، ومانيه Manet.

وسنحاول التوقف في هذا البحث عند وصف الأعمال الفنية للرسام الانطباعي مانيه، الذي خصّه فوكو بدراسة مميزة هي عبارة عن محاضرة ألقاها في عدد من العواصم، وبخاصة في روما وطوكيو وتونس، وكانت تمثل جزءاً من مشروع كتاب يحمل عنواناً: **الأسود واللون** *Le noir et la couleur*، ولكنه لم ير النور(*).

لا يمكن، في نظرنا، أن نتقدم في هذا التحليل ما لم نبيّن علاقة الفيلسوف بالعمل الفني، وذلك لأن الدراسة الفنية والجمالية تقوم أساساً على نوع من العلاقة الذاتية التي تربط القارئ بالعمل الفني أو بشكل معين من الأشكال الفنية. قال ميشيل فوكو في أحد حواراته: «إن ما يشدني إلى الرسم هو أنني مضطر إلى النظر والرؤية، وهنا أجد متعتي؛ انه لمن الأمور النادرة جداً التي اكتب فيها برغبة ومن دون خصام مع أي كان. اعتقد أنني لا املك أي علاقة تكتيكية أو إستراتيجية مع الرسم»[3]. لقد كان هذا جواب الفيلسوف على سؤال حول هواياته وكيف يقضي وقته.

إن هذه المتعة التي يجدها الفيلسوف في الرسم، إن صحّت العبارة، عبّر عنها

---

(١) Michel Foucault, *Histoire de la folie a l'âge classique*, op. cit., pp. 22 - 28.

(٢) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 19 - 31.

(*) بعض كتاب سيرة ميشيل فوكو يرون أنه قام بحرقه بعد تأليفه.

(٣) Michel Foucault, «A quoi rêvent les philosophes?» In, *Dits et écrits*, vol. 2, op. cit., p. 706.

كذلك في معرض حديثه عن الأدب، وبشكل خاص عند أديبه المفضل ريمون روسل، وذلك عندما علق على الكتاب الذي خصه لهذا الأديب بعنوان: **ريمون روسل**، (١٩٦٣)، حيث قال:

«انه كتاب خاص ضمن أعمالي. وإنني سعيد لأن أحداً لم يحاول أن يفسر بأنني كتبت هذا الكتاب عن روسل، لأنني كتبت كتاباً عن الجنون، أو لأنني سأكتب عن تاريخ الجنسانية. لم ينتبه أحد إلى هذا الكتاب، وإنني سعيد لذلك؛ انه بيتي السري، قصة حب دامت بعض الوقت، لم يعلم بها أحد»(١).

إلا انه اعترف بأنه يفضّل الرسم على الأدب، وذلك لما يتميز به العمل الفني من طابع حسّي ومادي، مقارنة بالأدب الذي يتطلب الكتابة التي ترهقه كثيراً.

وعلى سؤال آخر حول سبب التفضيل أو العنصر الذي يشدّ الفيلسوف الفرنسي إلى العمل الفني، وبشكل خاص إلى الرسم، أجاب:

«اعتقد أن هناك أعمالاً فنية تستحوذ علي وتفتنني مثل أعمال مانيه. فكل شيء يقطعني ويقسمني ويمزقني، وبخاصة القبح وعنفه مثل ما هي الحال في لوحة "الشرفة"، كما يشدني إليه عدم شرحه لأي عمل من أعماله الفنية. إن مانيه قد قدم أعمالاً فنية، بيَّن فيها كم كان الانطباعيون يعانون من التقهقر والتراجع والانحدار»(٢).

إن هذا الاعتراف من قبل الفيلسوف بعلاقته بفن الرسم وبالرسام مانيه، تسمح لنا بمناقشة وتحليل تصوره للفن وللرسم على وجه التحديد، وذلك عبر تحليله لبعض لوحات هذا الرسام.

ثانياً ـ نماذج تحليلية

وضع ميشيل فوكو في العام ١٩٧١ دراسة مهمّة عن مانيه، بعنوان: **رسم مانيه**، حلل فيها ثلاثة عشرة لوحة له(٣)، وسننظر في ثلاث لوحات كعيِّنة مطابقة للتصنيف الفني الذي قدمه الفيلسوف لعمل هذا الرسام.

---

(١) Michel Foucault, *Rymand Roussel*, Paris, Gallimard, 1992, p. 2.

(٢) Michel Foucault, «A quoi rêvent les philosophes?» *op. cit.*, p. 707.

(٣) هذه اللوحات هي: ١ . الموسيقى في الورشة La musique aux tuileries، ٢. تنفيذ الحكم في مكسيميليان L'exécution de Maximilien، ٣ . حفلة مقنعة في الاوبرا Le bal masqué a l'opéra، ٤ . ميناء بوردو Port de Bordeaux، ٥ . أرجونتوي Argenteuil، ٦ . في القمة Dans la serre، ٧ . النادلة أو الخادمة La serveuse de bocks، ٨. محطة سان لازار La gare Saint Lazare، ٩ . صاحب المزمار Le fifre، ١٠ . الغداء على العشب Le déjeuner sur l'herbe، ١١ . الأولمبياد Olympia، ١٢ . الشرفة Le balcon، ١٣ حانة في الفوليبرجيه un bar aux folies bergers .

يرى فوكو أن مانيه يتمتع بمكانة متميزة في تاريخ الفن، وبخاصة في فن القرن التاسع عشر على وجه التحديد. لماذا؟ لأنه غيَّر وحوَّل وبدَّل تقنيات وأنماط التصوير الفني بطريقة جعلت من ظهور الحركة الانطباعية L'impressionnisme أمراً ممكناً.

ومما لا شك فيه أن هذه الحركة قد احتلت مكانة رائدة في تاريخ الفن طوال القرن التاسع عشر، وأن مانيه من الناحية التاريخية يُعدّ المقدمة الفنية لهذه الحركة. ولكن ليس هذا هو الجانب الذي اهتم به فوكو، لأنه يعتقد أن مانيه قد أسهم ليس فقط في ظهور الانطباعية، بل وفي كل أشكال الرسم التي ظهرت في القرن العشرين، مما يبيِّن الدور الكبير الذي لعبه هذا الفنان.

وبلغة الفيلسوف، فلقد أدخل مانيه قطيعة في العمل الفني. وإذا كان من الصعب تحديد هذه القطيعة مثلما هو صعب تحديد ظهور الانطباعية، فإن الأمر الذي لا شك فيه هو أن مانيه قد أدخل تقنيات جديدة في اللون، وبخاصة الاستعمال شبه الخالص للألوان، وأشكال من الإضاءة لا تشبه الرسم السابق. هذا في ما يتعلق بدوره في الحركة الانطباعية. أما إسهامه في التطورات الفنية الأخرى التي أعقبت الانطباعية، فإن دوره يظهر، في نظر فوكو، في عدة جوانب منها: أن مانيه هو الفنان الأول في تاريخ الفن الغربي، وبخاصة منذ عصر النهضة، الذي سمح لنفسه بأن يتلاعب بما يصوِّره داخل اللوحة، وأن يتلاعب بالمقادير المادية للفضاء أو الحيز الذي يرسم فيه وذلك وفقاً لطريقة معيَّنة.

فماذا يعني هذا الطرح؟ كان الفن في تقدير ميشيل فوكو، وبشكل خاص الرسم، وذلك منذ القرن الخامس عشر الميلادي، يقوم بدور أساسي هو دور المساعد على النسيان. وتُعتبر هذه الكلمة من الكلمات الأساسية عند الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر. ولقد استعارها فوكو بقصد توظيفها في وصف العمل الفني لمانيه. ويقصد بها أن الفن يحاول أن ينسينا، من خلال القناع والتهرب، بأن الرسم مرسوم أو موضوع على قطعة من حيز، كأن تكون حائطاً إذا ما تعلق الأمر بالمنمنمات، أو لوحة خشبية، أو قطعة ورقية، أو قماش إذا ما تعلق بالرسم.

لقد كان الفن يحاول أن ينسينا دائماً بأن الرسم موضوع على هذا الحيز أو هذا الشكل الهندسي سواء كان مربعاً أم مستطيلاً. كما حاول الرسم أن يصور الإضاءة الداخلية أو الخارجية للوحة على أنها إضاءة نابعة من عمق اللوحة أو من يمينها أو يسارها، وذلك من أجل أن ننسى الضوء الحقيقي أو الواقعي. كما حاول الفن أن ينسينا أنه قطعة من حيز أو مكان حيث يمكن للمتفرج أن ينتقل، وأن يغيِّر من موقعه، وبالتالي يمكن للمتفرج أن يتخذ زاوية نظر معيَّنة، في حين أن الرسم القديم يشترط مكاناً مثالياً أو نموذجياً للصورة يجب أن نلتزم به لرؤية اللوحة.

وهذه المحاولات، محاولات النسيان الثلاث المتمثلة في الحيز، والضوء،

والموضع، إنما يتم انجازها من خلال فعل التصوير، أو تصوير اللوحة التي تقوم دائماً بتصوير حيز عميق ومضاء بنور أرضي يمكننا مشاهدته انطلاقاً من زاوية معيَّنة أو مكان معيَّن. وهذه هي أشكال النسيان أو التهرب أو التغطية أو الوهم التي قام بها ومارسها الرسم التصويري في الغرب منذ عصر النهضة.

ولكن ما قام به مانيه هو أنه بيَّن من خلال لوحاته المختلفة، ما يتم تصويره في اللوحة، أي مكوّناتها، وخصائصها، وحدودها المادية، كالمساحة الهندسية المستطيلة أو المربعة، والمحاور الكبرى الأفقية والعمودية، والإضاءة الحقيقية للوحة، وإمكانية أن ينظر إليها المشاهد من أي اتجاه كان. وتعكس جميع لوحات مانيه هذا التوجه في التصوير. يقول فوكو: «إن مانيه أبدع اللوحة ـ الموضوع أو اللوحة ـ الشيء، بوصفها لوحة مادية، وشيئاً ملوّناً تضيئه إضاءة خارجية، ويدور حولها المشاهد»[1]. إن ابتداع هذه اللوحة ـ الموضوع أو اللوحة ـ الشيء، يعد في تقدير فوكو أكبر إسهام قام به هذا الرسام، لذا لم يتردد الفيلسوف في وصفه بأنه أحدث انقلاباً أبعد من التحضير للحركة الانطباعية، وهو أكبر انقلاب عرفه التاريخ الغربي منذ عصر النهضة، وآثاره ما تزال قائمة إلى يومنا هذا.

وللتدليل على هذا التصور والفهم، حلل فوكو مجموعة من لوحات الفنان وعددها كما قلنا ثلاث عشرة لوحة، وصنّفها في ثلاث مجموعات، وذلك بحسب طريقة الرسم وهي:

١ . طريقة رسم فضاء أو حيز اللوحة، وكيفية التلاعب بالمكونات المادية للوحة، وبخاصة المساحة.

٢ . كيفية معالجة الرسام لمسألة الضوء، وكيفية استعمال الضوء الداخلي النابع من اللوحة، والضوء الحقيقي الخارج عن اللوحة.

٣ . وضعية المشاهد بالنسبة للوحة.

ولتوضيح ما ذهب إليه الفيلسوف، نقدم ثلاثة نماذج من تحليلاته:

١ . تنفيذ حكم الإعدام في مكسيميليان *L'exécution de Maximilien* ١٨٦٧[2]:

في وصفه لهذه اللوحة ركز ميشيل فوكو على الحضور العنيف للجدار الذي شكّل نوعاً من المضاعفة للوحة، وكيفية رصّ الأشخاص على رصيف ضيق أشبه بدرجة أو

---

(١) Michel Foucault, «La peinture de Manet», in, *Les Cahiers de Tunisie*, Nº 149 - 150, 1989, p. 64.

(٢) *Ibid.*, pp. 68 - 70.

ـ لوحة زيتية بمقاس ٢٥٢/ ٣٠٥ سم، وموضوعها إعدام مكسيميليان، وموقع عليها بتاريخ الإعدام ذاته أي ١٩/ ٦/ ١٨٦٧.

عتبة، وبطريقة عمودية وأفقية. وهناك خط أفقي يُظهر الأشخاص المتابعين للمشهد من على السور. وتقدم اللوحة جميع الأشخاص على مستطيل صغير، وهم مُجمَّعون بشدة أو محشورون، وقريبون من بعضهم بعضاً، حتى إن بنادق الجنود تلمس صدور المحكوم عليهم بالإعدام وهو ما يشكل خطاً أفقياً آخر. إن بنادقهم في شكلها الأفقي، وقاماتهم في شكلها العمودي، تضاعف وتكرر داخل اللوحة ذاتها المحاور الأفقية والعمودية الكبرى، وليس هناك أي مسافة بين المنفذين والمحكوم عليهم بالإعدام.

على أن ما تجب ملاحظته هو أن الأشخاص الذين يُنفَّذ فيهم حكم الإعدام هم اقصر قامة من المنفذين، رغم أنهم على مسافة قريبة. وفي تقدير الفيلسوف، فإن هذه التقنية التي استعملها مانيه، تقنية قديمة إلا أنه أستعملها ليرمز إلى أمر وهو ما أشارت إليه الرسومات السابقة عليه، وهو أن التقليل من قامة الأشخاص مرجعه أو مرده إلى المساحة غير المصوَّرة أو الممثَّلة. فمما لا شك فيه هو أن مانيه لا يستطيع في هذه اللوحة المستطيلة أن يصور المسافة، أي لا يمكن أن يجعل المسافة مُدركة، وبالتالي فإننا لا نرى المسافة. فالمسافة ليست معطاة إلى الإدراك، ولكنها في الوقت نفسه مُدركة. ثم إن ظهور الأشخاص في شكل صغير هو نوع من الاعتراف من قبل الفنان بأنه يجب أن تكون هناك مسافة بين الضحية والجلاد.

ولقد استنتج ميشيل فوكو من هذه القراءة أن الرسم الغربي يقوم على بعض المبادئ أهمها، أن أدراك اللوحة يكون بنوع من التكرار والمضاعفة وإعادة إنتاج الإدراك، وما قام به مانيه في هذه اللوحة هو أن رسمه كان أفقياً، وأن لوحته عبارة عن حيز يتمتع ببعدين: الأعلى والأسفل، ولكن من دون عمق، وذلك بواسطة التصغير والحدّ من المشهد المصور.

٢ . صاحب المزمار *Le Fifre*[(١)]:

يشير فوكو إلى الظروف التي صاحبت رسم هذه اللوحة، وبخاصة ما اعتبره النقاد بمثابة الفضيحة في تلك الحقبة، وذلك لسبب أساسي وهو أن اللوحة قد أسقطت كلية بُعد الأعماق. فليس هناك أي فضاء خلف صاحب المزمار. إن هذا الشخص كما يقول فوكو موجود في لامكان، وإن موقع قدميه لا يشير تقريباً إلى أي شيء، وإنما هناك فقط ظل باهت هو عبارة عن لمسة رمادية تُظهر الاختلاف بين الجدار وبين المكان الذي يضع عليه قدميه. وعليه، فإن المزماري يضع قدميه فوق الظل، أي على الفراغ.

ولكن من المهم رؤية طريقة الإضاءة، وذلك لأنه في الرسم العادي تكون

---

(١) *Ibid.*, pp. 76 - 78.

- لوحة زيتية بمقاس ١٦٠/٩٨ سم، رسمت في العام ١٨٦٦.

الإضاءة موجودة في مكان ما، إما في داخل اللوحة أو خارج اللوحة ومرسومة بأشعة ضوئية، مثل نافذة مفتوحة تسمح بدخول الضوء أو ضوء قادم من الأعلى... الخ، لكن الضوء في هذه اللوحة كان على العكس من ذلك تماماً، إنه ليس قادماً من الأعلى أو من الأسفل، وإنما قادم من الخارج.

وأما وجه المزماري فلا يعكس أي نموذج، ما عدا تقعر أو تجوف في جهتي الأذنين بغرض أن يبيّن غور أو تقعر العينين. أما الظل فلا يظهر إلا تحت يدي المزماري الذي يشير إلى أن الضوء قادم من الجهة المقابلة. وهنالك ظل صغير يشير إلى الإيقاع الموسيقى الذي يقدمه المزماري، وذلك برفع وتحريك قدميه قليلاً. لذلك يرى فوكو أن الفنان قد اصطنع تقنية جديدة وجذرية في الرسم تقوم على الإلغاء الكلي للإضاءة الداخلية، واستبدالها بالإضاءة الخارجية الواقعية.

٣ . الشرفة *Le Balcon*(١):

لهذه اللوحة أهمية خاصة عند فوكو كما ذكرنا سابقاً، وذلك لأن الرسام قد جمع فيها جميع تقنياته الخاصة بالحيز والفضاء والإضاءة والمشاهد والعمق والمرئي واللاَّمرئي. تُظهر اللوحة نافذة خضراء مقسمة إلى مجموعة من الخطوط الأفقية، وبذلك تقدم اللوحة شكلاً معمارياً يجمع بين الخطوط الأفقية والعمودية. والنافذة في ذاتها مضاعفة أو مزدوجة، والشرفة تعيد إنتاج الخطوط العمودية والأفقية. وبالتالي، فإن مانيه بدلاً من أن ينسينا الحيز المستطيل الذي يرسم عليه، فإنه يكرره كمن يذكّرنا دائماً به، أو يؤكد عليه، وذلك من خلال عمليات المضاعفة التي يقوم بها داخل اللوحة، وألوان اللوحة الطاغية هي الأبيض والأسود.

ويظهر العمق دائماً طريقة مانيه في الخداع، فاللوحة تفتح على نافذة، إلا أن عمقها تم تغييبه وهي الطريقة التي صور بها "محطة سان لازار" حيث الشخص يغيب في دخان القطار. ومن المفارقات الجمالية للوحة الشرفة، أن النافذة مفتوحة على شيء مظلم، لذا فإننا نميز بالكاد بعض الأشياء الحديدية، أو خادمة تحمل طفلاً. ولكن هذه الأشياء ليست مرئية بصورة واضحة. فذلك الفضاء الكبير الذي كان يفترض به أن يحمل عمقاً، تحول بريشة الرسام إلى شيء مظلم. يعود هذا الأمر، في تقدير فوكو، إلى كون الضوء كله خارج اللوحة، ولأن اللوحة تصور الشرفة. ويمكن أن نفترض أن الضوء هو ضوء منتصف النهار الذي يغمر الشرفة والأشخاص إلى درجة أن ظلهم قد غاب، وأما الفساتين البيضاء فلا ترسم أي ظل ما عدا بعض الانعكاسات الباهتة.

---

(١) *Ibid.*, pp. 81 - 84.

ـ لوحة زيتية بمقاس ١٦٩/ ١٢٥ سم، رسمت بين عامي ١٨٦٨-١٨٦٩.

ويكمن الظل خلف اللوحة، لأنه بدلاً من أن يعمد الرسام إلى رسم لوحة يتقاطع فيها الضوء بالظل، فإنه رسم لوحة مقسمة إلى ضوء في جهة، وإلى ظل في جهة أخرى، وبذلك تعود تقنية الأفقي لتقسم اللوحة إلى عالم الظل وعالم الضوء.

وبين الضوء والعتمة هناك ثلاثة أشخاص، أظهرهم الرسام بطريقة ما، وكأنهم معلقون، أو كأنهم لا يتكئون على أي شيء. إنهم معلقون بين الضوء والعتمة، بين الداخل والخارج، بين الغرفة والنهار. وهؤلاء الأشخاص ينظرون بتركيز نحو شيء لا نراه نحن، أو لا يراه المُشاهد. ويشير هذا اللامرئي إلى أن الأشخاص الثلاثة ينظرون إلى جهات مختلفة، وكل واحد غارق في مشهد مكثف قوي: الأول أمام اللوحة، والثاني على اليمين، والثالث على يسار اللوحة. أما المُشاهد فلا يرى شيئاً، وهذا ما يسميه الفيلسوف بـ"انفجار اللامرئي". ومن المعروف أن علاقة المرئي واللامرئي من المواضيع الأساسية التي طورها التحليل الظواهري، وبخاصة على يدي الفيلسوف موريس ميرلوپونتي Maurice Merleau-Ponty الذي كان أستاذا لميشيل فوكو.

بعد هذا التحليل أو الوصف الأركيولوجي، قارن فوكو بين الرسم الكلاسيكي ورسم مانيه، مبيِّناً أن الأول يقوم على نظام كامل من الخطوط ومن الآفاق ومعاينة للمشاهد والرسام في مكان معين. ولكن رسم مانيه رغم قرب المسافة بين الأشخاص فيخ، فإننا لا نرى أي مكان للرسام، وبذلك يكون مانيه قد منح المشاهد إمكانية الحركة والتنقل، فالمشاهد يتحرك أمام لوحة مضاءة من الخارج، حيث الخطوط الأفقية والعمودية مضاعفة دائماً، والعمق ملغى تماماً.

وهذا ما يجعل اللوحة ذات الطبيعة الفيزيائية تشرع في الظهور، ومن ثم تقدم معطياتها أو مكوّناتها من خلال التصوير. ولا شك في أن مانيه لم يبدع الرسم غير التصويري كما يقول فوكو، ولكنه استخدم في التصوير العناصر المادية الأساسية للوحة. إذن لقد شرع مانيه في إبداع اللوحة ـ الموضوع، أو اللوحة ـ الشيء. وهنا يكمن الشرط الذي يجعلنا أو يمكّننا من التخلص من التصوير ذاته، ويتمكن الرسم من رسم فضائه ومعطياته الخالصة، ومعطياته المادية. وهذا هو الانقلاب الكبير الذي أحدثه مانيه في الرسم الحديث والمعاصر.

ثالثاً ـ علامات

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذه الحالة هو: ما الذي يحكم هذا التحليل أو الوصف؟ ما هي علامات القراءة التي قدمها فوكو؟ في تقديري، إن فهم طبيعة القراءة المقدمة من قبل هذا الفيلسوف يتطلب مُساءلة بعض عناصر هذا التحليل وبخاصة مسألة القطيعة التي أحدثها مانيه في نظر الفيلسوف؛ ومفهوم الأعماق وعلاقته بالسطح والوصف والمرئي واللامرئي؛ ومفهوم القبح، واللوحة ـ الشيء؛ وعلاقة الفن بالحياة

الشخصية للفيلسوف، ودوره في صياغة مفهومه للفن. ومما لاشك فيه أن هذه المسائل تحتاج إلى تحليل مفصّل، لا نستطيع أن نقدم في سياق هذه الدراسة إلا بعض معالمه الكبرى، وبخاصة ما تعلق بالمسائل الآتية:

١ ـ في مسألة القطيعة:

من المعروف أن الفيلسوف ميشيل فوكو قد حلل تاريخ الثقافة الغربية من عصر النهضة إلى العصر الحديث مروراً بالعصر الكلاسيكي في كتابه المشهور: **الكلمات والأشياء**، وبيّن أن عصر النهضة تحكمه ثلاث تجريبيات هي: الدين والسحر والأدب، وأن نظامه المعرفي يتلخص في فعل **التشابه**. وأن العصر الكلاسيكي أو القرنين السابع عشر والثامن عشر قد سادت فيهما تجريبيات ثلاث هي: التاريخ الطبيعي والنحو العام وتحليل الثروات، وأن هذه التجريبيات محكومة بنظام معرفي جديد أطلق عليه اسم **التمثيل**. وأن العصر الحديث، أي القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين تجسد في تجريبيات جديدة هي: الاقتصاد السياسي وفقه اللغة وعلم الأحياء، وانه محكوم بنظام معرفي هو **الإنسان**. وأن العلاقة بين هذه الحقب الثلاث علاقة قطيعة أو انفصال. وبذلك يكون مانيه، في تقدير ميشيل فوكو، يتماثل والفيلسوف نيتشه والشاعر مالارميه في إحداثهم للقطيعة بين العصر الحديث والعصر الكلاسيكي: الأول في مجال الرسم، والثاني في مجال اللغة، والثالث في مجال الأدب.

٢ ـ في مسألة العمق والسطح والمرئي واللامرئي:

إن مناقشة هذه المسألة تتطلب العودة إلى منهجية الفيلسوف الفرنسي في تحليل الخطاب التي أطلق عليها اسم التحليل الأركيولوجي والجنيالوجي، وهي مسألة تحتاج إلى سياق خاص لتحليل مبادئها، لذا سنتوقف عند دلالة السطح والمرئي.

لا يعني السطح السطحية أو عدم الجدية، وإنما تغيير المنظور فقط. ففي نظر ميشيل فوكو، توجد رؤية عميقة في كل شيء، شريطة أن نراعي المسافة الملائمة، ونختار جيداً زاوية النظر. يقول فوكو معتمداً على نيتشه:

«إن المعاني العميقة والخفية، وقمم الحقيقة المتعذرة البلوغ، وبواطن الشعور الغامضة هي بدع صرف. ويمكن أن يحمل شعار الجنيالوجيا النقش التالي: لنكافح ضد العمق والغائية والداخلية، كما يمكن أن تحمل رايتها العبارة التالية: لنحترس من الاعتقاد بالهويات التاريخية، فهي ليست سوى أقنعة لصالح الوحدة. فالحقيقة الأعمق التي من شأن الباحث الجنيالوجي الكشف عنها هي سر كون الأشياء بلا جوهر أو كون جوهرها قد تكون تدريجياً، انطلاقاً من أشكال كانت غريبة عنها»[١].

---

(١) Michel Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», in, *Dits et écrits*, vol.2, op. cit., p. 139.

يعدّ هذا النص بمثابة اللقاء والتلاحم بين الأركيولوجيا والجنيالوجيا في عملية الوصف والتأويل في الوقت ذاته. إلا أنه تجب مراعاة فارق أولي وهو أن التأويل عند نيتشه يحيل إلى الإنسان وإلى الحوافز السيكولوجية، في حين أن فوكو يدمجه في استراتيجيات المعرفة والسلطة، ولا ينسبه إلى بطل معين أو إنسان معين، أو على حد قوله: «إن أحداً غير مسؤول عن انبثاق معين، لا أحد يستطيع أن يفتخر به وهو يحدث دوماً في الفرجة أو المشهد»[1]. وتحديداً فإن ميزان القوى أو العلاقات الإستراتيجية في لحظة معينة هي التي تحدد التأويلات المختلفة، أو المعاني المراد إثباتها عبر آليات القسمة، والإثبات، والنفي وغيرها من الآليات التي حللها بالتفصيل في كتابه: **نظام الخطاب**[2]. وفي موضوع الرسم، فإن ما يهم هو السطح، مع نظرة خاصة تبعد عنه علاقات المعرفة والسلطة، أو بتعبير آخر له: علاقات التكتيك والإستراتيجية. ولكن هذا الموقف سرعان ما أدخل عليه تعديلاً أساسياً، تمثل في ربط الفن بحياة الإنسان كما سنبين ذلك لاحقاً.

٣ ـ في مسألة القبح واللوحة ـ الشيء:

يقول فوكو:

«من الصعب جداً تحديد معنى القبح. إنه قد يعني الهدم الكلي، واللامبالاة الكاملة تجاه المعايير الجمالية على وجه الإطلاق وليس فقط معايير مرحلة معينة كالمرحلة المعاصرة. لقد كان مانيه لامبالياً بالمعايير الجمالية المتجذرة في حساسيتنا الجمالية التي لا نفهم حتى في وقتنا الحالي لماذا فعل ذلك وكيف فعل ذلك»[3].

لا يمكن مقابلة القبح كما بيَّنه الفيلسوف بالجميل، بل بحركة التغيير التي أحدثها الفنان في الرسم. ولقد استعمل ميشيل فوكو كلمات ذات دلالة فلسفية متصلة بتحليلات هيدغر للعمل الفني، وبخاصة كلمتي "الهدم" التي تحولت على يد الفيلسوف جاك دريدا إلى التفكيك، وكلمة "اللوحة ـ الشيء"، أي موضوع الفن، الذي لم يعد تصويرياً، وإنما موضوعاً خاصاً بالفن والرسم.

وبالطبع فإن هيدغر كان سبّاقاً إلى تحليل الأثر الفني انطلاقاً من ماديته، فالعمل الفني:

«لا يخرج عن كونه "نتاجاً" أو "شيئاً مصنوعاً". ولكن على حين أن صناعة الموضوع النفعي تختفي، مادام كل وجوده إنما ينحصر في استعماله، نجد

---

(١) *Ibid.*, p. 140.

(٢) انظر كتابنا: **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، مرجع سبق ذكره، الفصلان الثاني والثالث.

(٣) Michel Foucault, «A quoi rêvent les philosophes» ? *op. cit.*, p. 707.

أن عملية إبداع الموضوع الجمالي تظل ماثلة فيه، وكأن العمل الفني ينحصر في حضوره أو وجوده الجمالي»[١].

وقد لا يتفق تحليل فوكو مع ما ذهب إليه هيدغر، ولكن ما نريد الإشارة إليه هو هذه العلاقة الجديدة المتصلة بالعمل الفني من حيث هو أثر فني في حد ذاته أو موضوع لذاته.

٤ ـ في علاقة الفن والرسم بالفلسفة:

أشرنا في بداية هذا الفصل إلى وجه من وجوه العلاقة التي تربط الفيلسوف بالفن، وتحديداً بالرسم، إلا أن ما تجدر الإشارة إليه في هذه السياق هو ارتباط فلسفة ميشيل فوكو في مجملها بالفن والرسم. ولقد سبق للفيلسوف جيل دولوز أن أشار إلى ضرورة ربط تصور ميشيل فوكو للفن بفلسفته على العموم، وبخاصة في مسألة العلاقة بين الرسم واللغة، أو بين المنطوق والمرئي، وذلك بالاعتماد على نص من نصوص الفيلسوف الذي كتبه في سياق وصفه للوحة **الوصيفات** للرسام ڤيلاسكيز حيث قال:

«إن علاقة اللغة بالرسم علاقة لامتناهية، لا لأن الكلمة غير كاملة وتقع إزاء المرئي في عجز، تجهد عبثاً لتجاوزه، وإنما لأنهما لا يمكن أن يختزل أحدهما الآخر، فعبثاً نقول ما نراه، لأن ما نراه لا يسكن أبداً في ما نقول، وعبثاً عملنا على أن نجعل الآخرين يرون بالصور والاستعارات والمقارنات ما نقوله الآن. فالمكان الذي تتلألأ فيه ليس هو المكان الذي تراه العيون، وإنما هو المكان الذي يحدده تتابع التراكيب اللغوية»[٢].

لقد سبق لهيدغر وميرلوبونتي أن اهتما بالنظرة والرؤية واللوحة في فلسفتهما، ولكن فوكو، كما قال دولوز، اختلف عنهما في نقطتين:

«**أولاهما** أن مادية الضوء لا تنفصل في رأي فوكو عن هذا النمط أو ذاك، إذ مع أنها قبلية، إلا أنها تاريخية وابستيمولوجية بدلاً من أن تكون فينومونولوجية. **ثانيتهما** أنها ليست مادية، منفتحة على الكلام ولا على النظرة، مادام الكلام، من حيث هو منطوق، يجد شرط انفتاح آخر مختلف، في مادية اللغة وأنماطها التاريخية. وما نستطيع استخلاصه، هو أن أي تشكيلة تاريخية ترى وترى كل ما بوسعها أن تراه وتريه، تبعاً لشروطها للرؤية، كما أنها تقول كل ما بوسعها قوله، تبعاً لشروط تعبيرها»[٣].

وخلفية هذا التصور نجدها عند الأديب بلانشو، الذي اهتم به كثيراً ميشيل فوكو.

---

(١) زكريا ابراهيم، **فلسفة الفن في الفكر المعاصر**، مكتبة مصر، ١٩٦٦، ص ٢٦٦.

(٢) Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, op. cit., p. 28.

(٣) Gille Deleuze, *Michel Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 57.

من هنا ذلك التلازم القوي بين اللوحة وبين فلسفة ميشيل فوكو، إذ من الممكن جداً أن نقرأ نصوص هذا الفيلسوف على أنها لوحات فنية، وبخاصة إذا ما استحضرنا تصوره للفن، كما سنبين ذلك بعد قليل.

إذن لقد كان للوحة تأثيرها القوي في فلسفة فوكو، واستعملها بمعنى واسع شمل حتى المنطوقات، رغم وجود فارق أساسي بينهما، ويتمثل في أن للمنطوقات قيمة وصفية عامة، أما الرسم فإنه المكان المفضل للرؤية والوصف الأركيولوجي، وأن العلاقة بين المرئي والمنطوق علاقة تبادل لا علاقة تعيين واندماج.

على سبيل المثال، في دراسته عن الرسام فرومانجه Fromager[١]، وعن الصورة والتصوير، نجده يركز على وضع الصورة وموقعها من حيث إنها مأخوذة كيفما اتفق، وليس لها موضوع مفضل، بل تشمل مختلف الموضوعات؛ وليست مسندة إلى فاعل معين، بل قائمة على حركة مجهولة، شبيهة بحركة الخطاب. كما أن الرسام يزاوج بين الصورة والنظرة والحدث، حيث تصبح الصورة حدثاً فريداً، كالمنطوق تماماً، وبواسطتها يحاول الفنان رسم اللوحة ـ الشيء، أو الصورة ـ الحدث.

وهذه الملامح نجدها كذلك في دراسته عن الرسام رينيه ماجريت René Magritte[٢]: «هذا ليس غليون»، حيث ناقش علاقة الصورة بالتصوير، أو الشيء والتمثيل، وعلاقة الخط Calligraphie بالصورة والكلمة. وعبارة: "هذا ليس غليوناً" اعتبرها الفيلسوف منطوقاً واستغلها في قراءته لهذه اللوحة.

كما نجد الموضوع نفسه في تعليقه على أعمال الفنان بانوفسكي Panofsky عندما صدرت في العام ١٩٦٧، بعنوان: **دراسات في الاكونولوجيا (أو علم الرموز)** *Essai d'iconologie*، وكذلك الفن المعماري القوطي والفكر المدرسي Architecture gothique et pensée scolastique، حيث كتب مقالاً بعنوان: **الكلمات والصور**[٣]، أكد فيه على عملية التحويل التي أجراها بانوفسكي بين الخطاب والمرئي. وفي تقديره، فإن بانوفسكي قد أرجع للعلامة قيمتها عندما أقرّ أن كل شيء في الثقافة يتحدث أو ينطق وهو ما يذكّرنا بأعمال الفيلسوف الكانطي الجديد إرنست كاسيرر Ernst Cassirer، في كتابيه: **فلسفة الأشكال الرمزية**، و**منطق العلوم الثقافية**. وكذلك تعليقه على معرض الفنان پول ربيرول Paul Rebeyrolle[٤]، وتقديمه للوحات الرسام بيزانتيو

---

(١) Michel Foucault, «La peinture Photogénique», in, *Fromager, le désir est Partout*, Galerie Jeanne Bucher, 1975, p. 60, & Dits et écrits, vol.1, pp. 635 - 650.

(٢) Michel Foucault, «Ceci n'est pas une pipe», in, *Les Cahiers du chemin*, 15 janvier, 1966, p. 85.

(٣) Michel Foucault, *Dits et écrits*, Vol. 1, op. cit., pp. 620 - 623.

(٤) Michel Foucault, *Dits et écrits*, Vol. 2, op. cit., pp. 401 - 405.

Byzantios في معرض كارل فينكلر Karl FInkler بباريس في العام ١٩٧٤[١]، وأخيرا التقديم الذي خصّصه للمصور دوان ميخالس Duane Michals[٢].

إن أشكال النحت ما هي إلا لغة ونصوص تستخدم أدوات ومواد كالحجر مثلاً، وإن الخطاب والشكل في نظره، يتحركان نحو بعضهما البعض. وبالتالي، فإن الخطاب لا يشكل الأرضية العميقة لتأويل كل الظواهر الثقافة، ولكن لكل من الخطاب والشكل طريقة وجوده الخاص به، ولكنهما يقيمان علاقات معقدة ومتشابكة فيما بينهما.

كما توقف عند الدلالة الوظيفية والتصويرية أو التمثيلية للرسم، إذ من المعروف أن فوكو قد وصف العصر الكلاسيكي في كتابه بأنه يخضع لنظام التمثيل. يقرّ فوكو بأن الرسم الغربي منذ بدايته إلى غاية القرن العشرين كان ينتج من خلال وسائله الشكلية لوحات لها علاقة ببعض المواضيع . ولقد كانت هناك مشكلة دائمة، ألا وهي تحديد معنى اللوحة أو موضوعها، إلا أنه مع پانوفسكي سيتم التأكيد على الوظيفة التصويرية المعقدة التي تجتاز أو تعبر، بواسطة قيم مختلفة، شكل اللوحة. وهنا تجب الإشارة إلى أن فوكو يعتمد على الطريقة ذاتها في وصفه للخطاب: لقد كان يقوم بشيء قريب من الرسم في وصفه لأشكال الخطابات المختلفة أو بالتحديد لوظيفة خطاب معين في حقبة تاريخية معينة. وفي نظره، فإن تركيز الفن على مسألة الشكل، قد أدى إلى ظهور تيارات أدبية ولغوية وفلسفية معروفة تحت اسم الشكلانية الروسية والبنيوية.

إن هذا الاهتمام بالفن، وبخاصة الرسم، يؤكد في مجمله مقاربة فوكو لموضوع الخطاب من حيث ماديته التي يعتبرها أساسية في تحليل الخطابات بما في ذلك الفن، حيث يبدو هذا الجانب المادي صريحاً وواضحاً. وتحليله للوحات مانيه يكشف هذا الجانب، بل إن تحليله يؤكد أن مانيه هو الذي أحدث تحولاً في الفن الغربي بلغ درجة القطيعة، لأن مانيه اكتشف موضوع اللوحة ـ الشيء.

وأما مسألة معنى الفن والجمال، فإننا نقرأه في الكتابات الأخيرة للفيلسوف وهو ما عبَّر عنه بصيغة: جمالية الوجود أو فنون العيش أو جمالية الحياة أو أسلبة الحياة esthétique de l'existence. فماذا يقصد بهذه الصيغة؟ لكي نستطيع تحليل هذه الصيغة يجب، في تقديرنا، مساءلة الغرض والهدف من الفن عند هذا الفيلسوف. والواضح من التحليل السابق أن الفن والجمال على العموم، أصبحت له غاية عملية، لذلك نجده يلح على أن تكون مهمة حياتية، تتعلق بحياة الناس العادية واليومية، وأن تكون الفنون في متناول الناس كي يستعملوها ويستخدموها بشكل حرّ، من أجل حاجاتهم ورغباتهم ولحل مشاكلهم الحياتية[٣].

---

(١) *Ibid.*, pp. 518 - 521.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écrits*, Vol .4, op. cit., pp. 243 - 250.

(٣) Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, op. cit., p.84.

لكن ما أثار استغرابه وتعجبه هو أن الفن في العصر الحديث أصبح أكثر ارتباطاً بالأشياء منه بالأشخاص أو بالحياة، لذا طرح سؤالاً نعتقد انه في غاية الأهمية وهو: لماذا لا تصبح الحياة، حياة كل فرد، تحفة فنية؟ لقد اهتم فوكو في أواخر سني حياته بكل ما يتصل بكتابة الذات écriture de soi التي شملت كل ما يتعلق بالفن والحياة، وحيث الكتابة لا تشكل فقط جزءاً من اهتمام الذات بذاتها، بل جزءاً من القيم الجمالية للذات الفردية.

صحيح أن كتابة الذات كانت لها وظيفة أخلاقية، وبخاصة في العصر اليوناني والروماني، ولكن كان لها بعد جمالي أيضاً، وذلك بالنظر لما تضفيه على حياة كل فرد من أهمية جمالية، ولأن الكتابة تعني فيما تعني الإظهار والاستكشاف، أي إظهار الوجه الحقيقي للذات في مقابل الآخر[١]. ثم إن كتابة الذات لا تخرج عن مفهوم معين للأسلوب، أسلوب الكتابة وأسلوب الحياة stylisation، وذلك من خلال:

أ) أسلبة أو تنميط العلاقة مع الذات.

ب) أسلبة أو تنميط العلاقة مع الآخر.

لذا فإن ما يهمّ ميشيل فوكو ليس مبادئ نظرية لعلم الجمال أو الفن، بقدر ما يهمه جمالية الوجود، أو كيف يمكن أن تصبح الحياة عملاً فنياً، أو تحويل حياة الفرد إلى عمل فني أو اثر فني؟[٢]

إن الأسلوب ليس مسألة مقصورة على الكتابة، بل مسألة تشمل الحياة أيضاً، بل وأكثر من ذلك إنها مسألة وجودية[٣]. لذلك انتقد الفن المعاصر بناء على فكرة الثراء التي طرحها هيدغر، مع إضافة فن العيش أو جمالية الحياة. قال فوكو لمحاوريه دريفوس ورابينوف:

«إن ما يدهشني هو أنه لم تعد للفن في مجتمعاتنا علاقة بالأفراد أو الحياة، بل علاقة بالأشياء. وما يدهشني كذلك هو أن يكون الفن ميداناً متخصصاً، ميدان الخبراء والفنانين. لكن ألا يمكن أن تكون حياة كل فرد تحفة فنية؟ لماذا تكون لوحة ما أثراً فنياً، ولا تكون حياتنا كذلك؟»[٤].

ولقد وجد الإجابة على هذا التساؤل في الثقافة اليونانية التي كانت تهتم بكيفية جعل اليوناني يهتم بحياته، وبإمكانية تحويلها إلى تحفة فنية. ولكن هذا الاهتمام

---

(١) Michel Foucault, «L'écriture de soi», in, *Corps écrit*, N° 05, 1983, pp. 3 - 23.

(٢) Paul Veyne, «Le dernier Foucault et sa morale», in, Critique, Ns° 471 - 472, 1986, p. 939.

(٣) John Rajchman, *Erotique de la vérité*, Paris, PUF., 1991, p. 13.

(٤) ميشيل فوكو، «حول نسابية الأخلاق: لمحة عن العمل الجاري»، في: **ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية**، تاليف دريفوس ورابينوف، ترجمة، جورج ابي صالح، مركز الإنماء القومي، (د.ت)، ص ٢٠٢.

بالذات، زال في العصر الوسيط، ليعود وليظهر من جديد في عصر النهضة وفي العصر الحديث، ولكن بشكل سريع ووجيز:

«نكاد ننسى في مجتمعاتنا تلك الفكرة التي مفادها أن أهم أثر فني يجب الاعتناء به، وأهم موضع يجب أن نطبق فيه قيماً جمالية هو أنفسنا وحياتنا الشخصية وكينونتنا. إننا نجد ذلك في عصر النهضة بشكل مختلف وكذلك في تأنق القرن التاسع عشر، لكنها كانت حقبات وجيزة»[١].

إنها باختصار فكرة "جماليات الوجود" القائمة على حياة الفرد ذاته، وضرورة إصباغ الحياة بصبغة جمالية أو ببعد جمالي لا ينفصل عن الاهتمام بالذات كهمّ أخلاقي وجمالي في الوقت نفسه، وأن ننظر إلى حياة الإنسان كأسلوب وفن وطريقة جمالية ذات بعد وجودي، والتأريخ لهذا الوجود كإمكانية من بين الإمكانيات الأخرى. يقول فوكو: «يبدو لي أنه بالإمكان أيضا تأريخ الوجود كفن وكأسلوب. فالوجود هو المادة الأولية الأكثر هشاشة من مواد الفن الإنساني، لكن أيضاً المعطى الأكثر مباشرة»[٢]. ومما لاشك فيه أن هذه نظرة جمالية وأخلاقية في الوقت نفسه، تعكس تميّز التجربة الجمالية عند هذا الفيلسوف والتي تقوم على الممارسة، والوصف، والوظيفة، والتعدد، والتنوع، وتُعبِّر بشكل من الأشكال عن أسلوبه الفلسفي في عمومه.

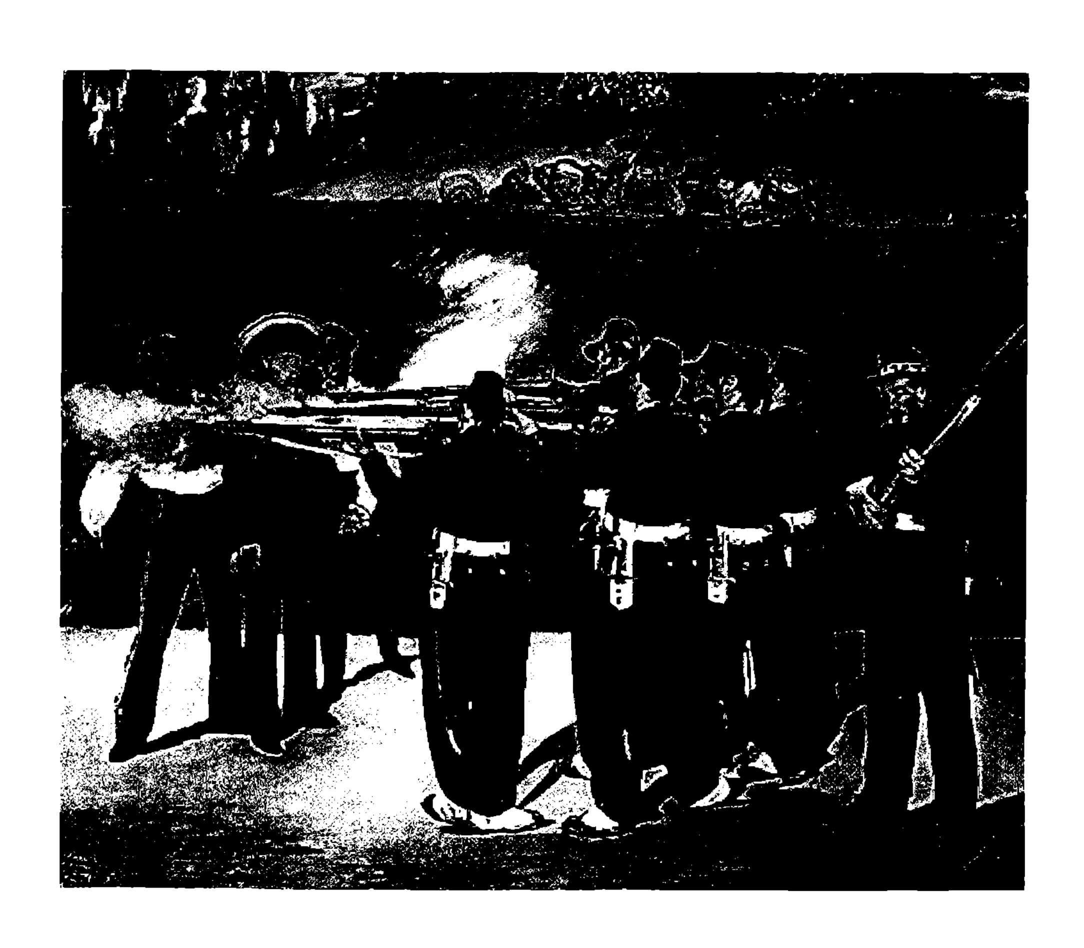
---

(١) **المرجع نفسه**، ص ٢٠٤.

(٢) **المرجع نفسه**، ص ٢١٧.

اللوحات الفنية

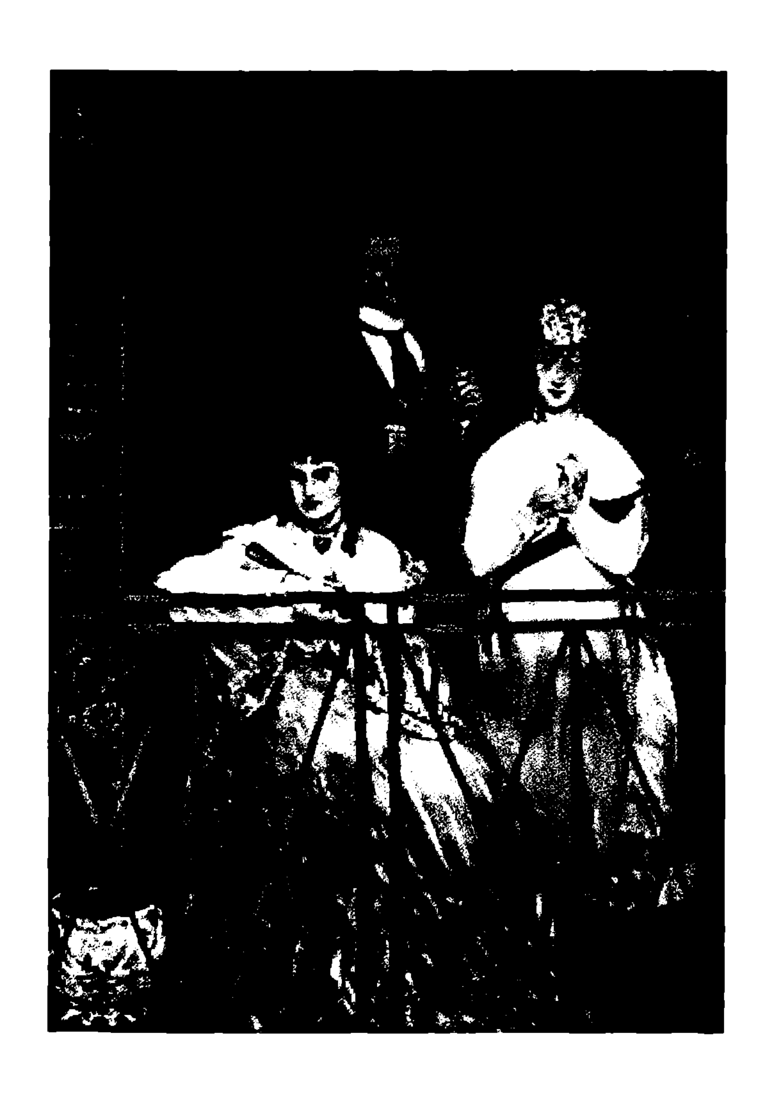
ـ اللوحة الأولى:
تنفيذ حكم الإعدام في مكسيميليان



ـ اللوحة الثانية: صاحب المزمار



ـ اللوحة الثالثة: الشرفة



قائمة بالأعمال الفنية والأدبية

لميشيل فوكو

- ١٩٦٢ -

1 . Laplanche, J.: Holderlin et la question du Père, in, *La Nouvelle Revue Française*, Janvier, 1962, N° 109, pp. 125 - 27.

2 . Introduction, in, *Rousseau, J.J., Rousseau juge de Jean-Jacques Dialogues*. Texte présenté par Foucault, M (Paris: Collin, 1962), pp. VII-XXIV.

3 . Le "non" du père, in, *Critique*, Mars 1962, N° 178, pp. 195 - 209.

4 . Le cycle des grenouilles, in, *La Nouvelle Revue Française*, 1962, N° 114, pp. 1159 - 1160.

5 . Dire et voir chez Raymond Roussel, in, *Lettre ouverte*, 1962, N° 4, pp. 38 - 51.

6 . Un si cruel savoir, in, *Critique*, 1962, N° 182, pp. 597 - 611.

- ١٩٦٣ -

7. Veilleur de la nuit des hommes. Sur Rolf Italiaander, in, *Fried*, Die Welt Rolf Italiaander, pp. 44 - 49.

8. La métamorphose et le labyrinthe, in, *La Nouvelle Revue Française*, N° 124, Avril 1963, pp. 638 - 661.

9 . *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963.

10 . Préface à la transgression, in, *Critique*, Septembre 1963, N°. 195 - 196, pp. 751 - 769

13 . Le langage à l'infini, in, *Tel Quel*, 1963, N° 15, pp. 44 - 53.

14 . Guetter le jour qui vient, in, *La Nouvelle Revue Française*, Octobre 1963, N° 130, pp. 709 - 716.

15 . Distance, Aspect, in, *Critique*, Novembre 1963, N° 190, pp. 11 - 24.

16 - Un "nouveau roman" de terreur, in, *France-Observateur*, 12 Décembre 1963, N° 710, p. 14.

17 .Guetter le jour qui vient, in, *La Nouvelle Revue Française*, N° 130, pp. 709 - 716.

- ١٩٦٤ -

18 . Un "fantastique" de bibliothèque, in, *Cahiers Renaud Barrault*, 1967, N° 57, pp. 7 - 30.

18 . Le prose d'Actéon, in, *La Nouvelle Revue Française*, March 1964, N° 135, pp. 444 - 459.

11 . Débat sur le roman, in, *Tel Quel*, 1964, N° 17, pp. 12 - 54 .

12 . Débat sur la poésie, in, *Tel Quel*, 1964, N° 17, pp. 69 - 82.

20 . Le langage de l'espace, in, *Critique*, Avril 1964, N° 203, pp. 378 - 382.

20 . La folie, l'absence d'œuvre, in, *La table ronde*, Mai 1964, N° 196, pp. 11 - 21.

21. Pourquoi réédite-t-on l'œuvre de Raymond Roussel ? in, *Le Monde*, 22 Août, 1964, p. 9.

22 . Les mots qui saignent, in, *L'Express*, Août, 1964, N° 688, pp. 21 - 22.

23 . Le Mallarmé de J.P. Richard, in, *Annales*, 5, Septembre, 1964, N° 19, pp. 966 - 1004.

24 . Nerval est-il le plus grand poète du XIXe siècle ? L'Obligation d'écrire, Interview, in, *Arts*, 11 Novembre 1964, N° 980, p. 7 .

- ١٩٦٥ -

25 . Les suivantes, in, *Le Mercure de France*, Juillet -Août 1965, N° 1221 - 1222, pp. 368 - 384.

- ١٩٦٦ -

26 . La prose du monde, in, *Diogène*, N° 53, Janvier-Mars 1966, pp. 20 - 41.

27 . A la recherche de présent perdu, in, *L'Express*, Avril- Mai 1966, N° 775, pp. 114 - 115

28 . Lettre a Roger Caillois, in, *Hommage à Roger Caillois*, Paris, Centre Georges Pompidou, coll. Cahiers pour un temps, 1981, p. 228.

29 . L'arrière fable, in, *L'Arc*, N° 29, Mai 1966, pp. 5 - 12.

30 . La pensée du dehors, in, *Critique*, Juin 1966, N° 229, pp. 523 - 546 .

31 . Lettre à René Magritte, in, *Magritte, R. : Ecrits complets*, Paris 1974, p. 521.

32 . André Breton ; c'était un nageur entre deux mots, Interview, in, *Arts et Loisirs*, Octobre, 1966, pp. 8 - 9.

33. Une archéologie des idées, Interview, in, *Synthèses*, Octobre 1966, N° 245, pp. 45 - 49.

34 . Message ou bruit? in, *Concours médicale*, 22 Octobre 1966, pp. 6285 - 6286.

- ١٩٦٧ -

35 . Structuralisme et l'analyse littéraire, in, *Les Cahiers de Tunisie*, N° 149 - 150, 1989 , pp. 21 - 41.

36 . Les mots et les images, in, *Le nouvel observateur*, 25 Octobre 1967, N° 154, pp. 49 - 50.

- ١٩٦٨ -

37 . Ceci n'est pas une pipe, in, *Cahiers du chemin*, Janvier, 1968, N° 2, pp. 79 - 105.

- ١٩٦٩ -

38. Qu'est ce qu'un auteur? in, Les *Bulletin de la société française de philosophie*, 1969, N° 63, pp. 73 - 104.

39. Lettre à Klossowski, in, *Pierre Klossowski*, Paris, Centre Pompidou, 1985.

- ١٩٧٠ -

40. Folie, littérature, société, Interview, in, *Bungei*, Décembre 1970, N° 12, pp. 266 - 285.

- ١٩٧١ -

41. La Peinture de Manet, in, *Les Cahiers de Tunisie*, N° 149 - 150, 1989 , p. 61 - 89.

- ١٩٧٢ -

42. Cérémonie, théâtre et politique au XVIIe siècle, in, *Proceedings of the Fourth Annual Conference on the XVII Century French Literature*. Minneapolis, 1972, pp. 22 - 23.

- ١٩٧٥ -

43. La peinture photogénique, in, *Le désir est partout. Fromanger*, Paris, Galerie Jeanne Bucher, février 1975, pp. 1 - 11.

- ١٩٨٢ -

44. La pensée, l'émotion, in, *Michals(D.), Photographies de* 1958 à 1982, Paris, Musée d'Arts moderne de la ville de Paris, 1982, pp. III - VII.

فهرس الموضوعات

القسم الثالث: القيم

من منشورات
دار الطليعة

□ **تأويل الذات:** تأليف: ميشيل فوكو
دروس أُلقيت في "الكوليج دو فرانس" للسنة ١٩٨٢ ترجمة: الزواوي بغوره

□ **يجب الدفاع عن المجتمع:** تأليف: ميشيل فوكو
دروس أُلقيت في "الكوليج دو فرانس" للسنة ١٩٧٦ ترجمة: الزواوي بغوره

□ **الإعتراف:** تأليف: الزواوي بغوره
من أجل مفهوم جديد للعدل
ـ دراسة في الفلسفة الاجتماعية ـ

□ **ما بعد الحداثة والتنوير** تأليف: الزواوي بغوره
موقف الانطولوجيا التاريخية
ـ دراسة نقدية ـ

□ **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر** تأليف: الزواوي بغوره
(محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، مطاع صفدي)

edots مطبعة دار الكتب ـ بشامون ـ المنطقة الصناعية ٠٥/٨١٣٧٥٣

١٠٠٠/١٣/١٥٤١

مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو

□ عندما شرعتُ في دراسة فلسفة ميشيل فوكو في تسعينيات القرن المنصرم، كان القارئ العربي قد تعرّف على بعض الترجمات لأعمال هذا الفيلسوف والقليل من الدراسات عنه، وكانت بعض مقولاته قد عرفت طريقها إلى الفكر العربي المعاصر. لكن تبيّن لي بعد النظر والتدقيق، أن ما كان متداولاً من مقولات وأفكار هذا الفيلسوف يحتاج إلى بحثٍ مستطرد معمّق ودقيق، وإلى قراءةٍ تحليلية ونقدية جديدة تسدّ الثغرات في اللوحة الفكرية العامة لهذا الرجل الاستثنائي.

□ تتمثل عناصر هذه القراءة في دراسة القضايا أو المشكلات من خلال المتن أو النصّ، والسياق النظري والتاريخي، ومن ثم القيام بعمليتَيْ التعيين والنقد وذلك لارتباط النقد بالتعيين. وبالتالي، فإن هدف هذه القراءة النقدية ليس الرفض أو الدحض، وليس القلب أو التكذيب، أي ما يُسمى بالنقد الجذري، وإنما تعيين الحدود التي تمكّن من تحقيق التجاوز وهو ما يُعرف بالنقد البنّاء.

□ عشرة أبحاث/ فصول موّزعة على ثلاثة أقسام تناولتُ في القسم الأول منها المنطلقات المنهجية لقراءة فلسفة فوكو قراءة مثلثة الأبعاد من خلال التصنيف، التأويل والنقد؛ وخصصت القسم الثاني للسياسة وعلاقة السلطة بالقانون وعلاقة العلم بالسياسة، والسياسة الحيوية تحديداً وعلاقتها بالسلطة الانضباطية مجسّدة في الأنظمة العنصرية والشمولية؛ وأفردتُ القسم الثالث لمسألة القيم كما تجلّت في مواقف فوكو من الدين والثقافة والزهد والتنوير وما بعد الحداثة... الخ، وكذلك موقفه من الأخلاق وارتباطه الوثيق بمسائل الجنس والسلطة والذات ودعوته إلى ما اصطُلح عليه بالموقف الأخلاقي في حدوده الدُنيا، مع التطرق ربما ولأول مرة بالعربية إلى موقفه من الجمال عموماً ونظرته إلى الفن والاشكال الفنية.

□ يُمكن القول إن هذه الأبحاث/ الفصول على الرغم من طابعها الظرفي، إلا أنها تصدر عن منظور واحد جامع قدّمتُ من خلاله فلسفة ميشيل فوكو في كلّيتها وشموليتها، مع مقارنتها بغيرها من الفلسفات الأخرى، لكن حاولت في الوقت نفسه أن أبيّن حدودها وإمكانياتها المعرفية وقُدراتها التحليلية بعيداً عن كل أشكال النمطية والشكلية والأحادية. وبعد، ليس الهدف من هذا الكتاب تقديم فلسفة جاهزة لها حقائقها الثابتة، بل تقديم قراءة نقدية مفتوحة للنقاش، علّها تسعفنا معشر العرب في فحص مشكلاتنا الفكرية والحضارية المستعصية.

المؤلّف

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

ISBN 978-9953-409-52-8

